

THEMA

16

Prishtinë, 2000



27.05.2009
[Signature]

REVISTË E FILOZOFËVE DHE
E SOCIOLOGËVE TË KOSOVËS

T H E M A

16

Jahir

Xelani

PRISHTINË, 2000

Boton

Shoqata e Filozofëve dhe e Sociologëve të Kosovës

Redaksia

Fehmi Agani - kryeredaktor

Gjergj Rapi

Rexhep Ismajli

Kadri Metaj

Ramush Mavriqi

Adresa e redaksisë

Fakulteti Filozofik

38000 Prishtinë

***Radhitjen në komjuter, redaktimin gjuhësor,
korrekturën, formatizimin tekniko-artistik***

Shefqet Riza

U shtyp në shtypshkronjën.....

Tirazhi 1.000 copë

Çmimi 5 DM

Botimin e këtij numri e ndihmoi

Instituti i Filozofisë dhe i Sociologjisë - Prishtinë

PËRMBAJTJA

PËRKUJTIM

Gjergj Rrapi

EMRI DHE POTRETI I TIJ - PERSONIFIKIM I BURRËRISË SHQIPTARE	9
--	---

Fehmi Agani

TOLERANCA DHE KONFLIKTET SHOQËRORE	17
--	----

Kadri Metaj

MENDIMI SHOQËROR-POLITIK I FEHMI AGANIT	39
---	----

Fehmi Agani

NJË VËSHTRIM RRETH QËNDRIMIT TË PKSH NDAJ PARTIVE DHE GRUPEVE TË TJERA POLITIKE JASHTË FNC GJATË LUFTËS SË DYTË BOTËRORE	49
--	----

Shfqet Riza

PROFESOR FEHMI AGANI ISHTE NJOHËS I SHKËLQYER I TEORIVE SHOQËRORE	71
--	----

Fehmi Agani

KALORËSITE APOKALIPSIT	75
------------------------------	----

STUDIME DHE ARTIKUJ

Murteza Luzha

MËSIMET E SENEKËS MBI MORALIN	83
-------------------------------------	----

Niklas Luhmann

INTERAKSIONI, ORGANIZIMI, SHOQËRIA	97
--	----

Arsim Bajrami

SHQYRTIMET E PËRGJITHSHME TEORIKE PËR DEMOKRACINË PARLAMENTARE	119
---	-----

Blerim Reka

E DREJTA E VETËVENDOSJES SË POPULLIT SHQIPTAR NË KOSOVË - ARSYETIMI JURIDIKO - NDËRKOMBËTAR	149
--	-----

VËSHTRIME DHE RECENSIONE

Besnik Domi

ETIKA PROTESTANE DHE SHPIRTI I KAPITALIZMIT TË MAKS VEBERIT	169
NGA VËPRIMTARIA E INSTITUTIT TË FILOZOFISË DHE SOCIOLOGJISË	175

Beqir Sadikaj

Prof. dr. Gjergj Rrapi, "SOCIOLOGJIA", botoi Instituti i Filozofisë-Sociologjisë, Prishtinë, 1997, fq. 327.	177
---	-----

Avni Presheva

INSPIRUES SHPIRTËROR I POZITIVIZMIT LOGJIK	181
--	-----

Avni Presheva

PROBLEMI I GJUHËS SI GJUHË E NUMRAVE NË VEPRËN E FREGËS "BAZAT E ARITMETIKËS"	187
--	-----

TABLE OF CONTENTS

COMMEMORATION

Gjergj Rrapi HIS NAME AND PORTRAIT – A PERSONIFICATION OF ALBANIAN BRAVERY	9
Fehmi Agani TOLERANCE AND SOCIAL CONFLICTS	17
Kadri Metaj SOCIAL-POLITICAL DELIBERATION OF FEHMI AGANI	39
Fehmi Agani A REVIEW ON THE ATTITUDE OF ACPP (TOWARD POLITICAL PARTIES OUTSIDE NATIONAL LIBERATION FRONT DURING WORLD WAR II	49
Shefqet Riza PROFESSOR FEHMI AGANI – AN EXCELLENT SCHOLAR OF SOCIAL THEORIES	71
Fehmi Agani KNIGHTHOODS OF APOCALYPSE	75

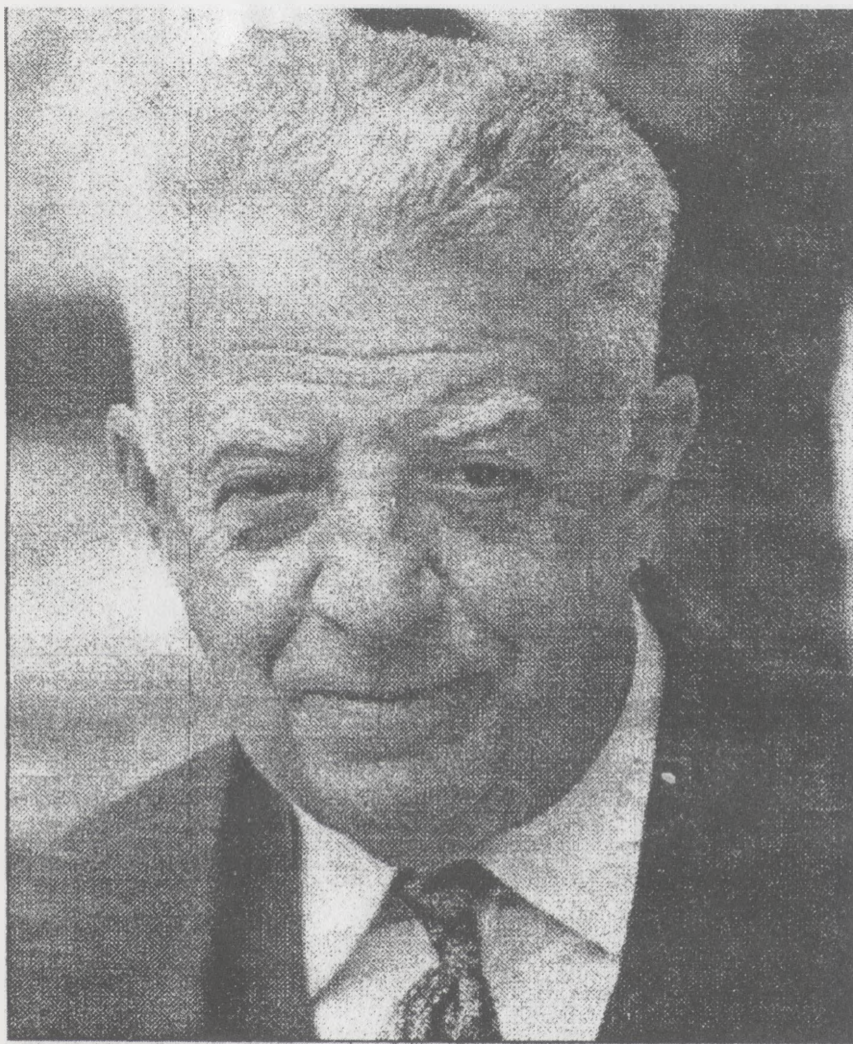
STUDIES AND ARTICLES

Murteza Luzha SENECA'S TEACHING ON MORAL	83
Niklas Luhmann INTERACTION, ORGANIZATION AND SOCIETY.....	97
Arsim Bajrami GENERAL THEORETICAL REVIEWS ON PARLIAMENTARIAN DEMOCRACY	119
Blerim Reka THE RIGHT TO SELF-DETERMINATION OF ALBANIAN PEOPLE IN KOSOVA – LEGAL-INTERNATIONAL JUSTIFICATION	149

COMMENTARIES AND REVIEWS

Besnik Domi PROTESTANT ETHICS AND THE SOUL OF CAPITALISM IN MAX WEBER	169
THE ACTIVITY OF THE INSTITUTE OF PHILOSOPHY AND SOCIOLOGY	175
Beqir Sadiku PROF. DR. GJERGJ RRAPI "SOCIOLOGY", Published by the Institute of Philosophy and Sociology, in Prishtina, on 1997, 327 pages.	177
Avni Presheva A SPIRITUAL GUIDE OF LOGICAL POSITIVISM	181
Avni Presheva THE PROBLEM OF LANGUAGE AS A LANGUAGE OF NUMBERS IN THE BOOKS OF FREGE "ELEMENTS OF ARITHMETIC"	187

ERKUJTIM



Fehmi Agani (1932-1999)

Truplodhur, shpirt i palodhur; akti i likuidimit - peng sublim i
sakrificës supreme për liri



ELMRI DHE POTRETI I TIJ.- **PERSONIFIKIM I BURRËRISË** **SHQIPTARE**

Në traditën tonë kombëtare, vdekja është konsideruar akti më i lartë që merr me vete trupin e njeriut, por jo edhe veprën e të ndjerit. Meritat dhe kontributet e njeriut që vdesë nuk i mbulon dheu siç e mbulon kufomën e tij. Kujtimi i pietetshëm për të vdekurin mbetet i lartë, sepse vepra e tij ndikon që ai të mos zbehet në shoqëri. Populli thotë: “Vdekja prej vdekjes ka ferk”. Dhimbja që shkakton vdekja natyrore e një të riu apo të reje, populli i konsideron si humbje të madhe familjare, si vdekje të rënda.

Ndërkaq, në rrjedhat e jetës përherë ka ekzistuar edhe një tip tjetër i vdekjes – vrasja. Vrasja shkaktohet me forcë dhe për nga forma ajo shprehet në mënyra të ndryshme dhe ka motive të ndryshme. Ka ndër to aso vrasjesh që bëhen me motive të ulëta, por ka edhe të tilla që bëhen në altarin e lirisë për shkak se u kanë qëndruar besnik idealeve të larta patriotike. Këso vdekjesh kanë pasur shqiptarët, por edhe popujt e tjerë.

Vdekjet e tilla të atdhetarëve shqiptarë kanë hyrë thell në histori dhe si të tilla shërbejnë për t'i edukuar brezat e ardhshme se si duhet dhe çmohet atdheu dhe si ruhet qenia kombëtare shqiptare. Ato vdekje populli i ka quajtur vdekje burrërore. Historia e popullit tonë është përplot me raste të

vdekjeve burrërore dhe pikërisht të atyre njerëzve që emri dhe vepra nuk u vdesin kurrë.

Në kujtesën tonë kombëtare përherë mbahen në mend shumë vdekje të tilla, ndër të cilat me këtë rast po përmendim vdekjen burrërore të Oso Kukës, të Mic Sokolit, të Adem Jasharit, të Bajram Currit dhe shumë e shumë burrave të tjerë shqiptarë, të cilët dhanë jetën për ta ruajtur vatanin dhe nderin e shqiptarit. Vdekje e tillë është edhe vdekja e Akademik Fehmi Aganit, por edhe e të gjithë atyre burrave kosovarë që në luftën e mars-qershorit të vitit 1999 dhanë jetën për çlirimin e Kosovës.

Kush ishte Fehmi Agani?

Fehmi Agani u vra nga forcat militare serbe në kohën kur vdekjet e shqiptarëve ishin bërë përditshmëri në gati çdo fshat dhe qytet të Kosovës. Vriteshin shqiptarët në oborret dhe lagjet e shtëpive të tyre për asgjë tjetër, por vetëm pse ishin shqiptarë. Ata vriteshin sepse nuk pranonin të jetojnë përherë në robëri nën pushtetin serb, i cili pa kurrfarë të drejte i mbante nën pushtim.

Në përvjetorin e vdekjes së Fehmi Aganit, do t'i evoکوjmë disa nga shumë kujtime gjatë kohës sa bashkëpunuam në degën e Filozofisë dhe të Sociologjisë të Fakultetit Filozofik. Fehmi Agani ka qenë doajen i mendimit filozofik dhe të atij sociologjik në Kosovë. Këtij i pat rënë "hise" t'i çelë hullitë e një shkence të re dhe shumë më pak të njohur në Kosovë – shkencës së sociologjisë. Me aftësitë e tij profesionale dhe organizative, ai u vu në ballë të krijimit të institucioneve nga lëmi i filozofisë dhe i sociologjisë.

Me meritën e tij dhe të shokut dhe kolegut të tij akademik Ali Hadrit, në vitin 1973 u hap Dega e Filozofisë dhe e Sociologjisë pranë Fakultetit Filozofik të Prishtinës. Ishte kjo një ndërmarrje shumë e rëndësishme, të cilën e diktuan nevojat e zhvillimit shoqëroro-ekonomik në Kosovë. Si shef i parë i saj ai

ia vuri bazat kësaj dege të shkencës në Kosovë, ai që kreatori kryesor i hartimit të planeve e programeve mësimore nga këta dy lëmenj shkencorë. Bëri përpjekje për sigurimin e kuadrove, që do t'i mbajnë ligjëratat në nivel profesional. Nën udhëheqjen e tij shumë shpejt Dega e Filozofisë dhe e Sociologjisë u bë ndër degët më të dalluara në Fakultetin Filozofik. Për të gjitha këto suksese në degë, merita i takonte vetëm atij. Ishte dekan i Fakultetit Filozofik, i cili me punën e tij si udhëheqës solli freski në punë dhe krijoi raporte shoqërore për lakmi sa që të gjithë bashkëpunëtorët atbotë kishin vullnet të madh për punë me studentët në këtë fakultet.

Fehmi Agani ishte autoritet i çmuar edhe kur nuk ishte në ndonjë pozitë në strukturat e fakultetit. Në çdo situatë të punës në degë apo në fakultet, bile në situata kritike, mendimi i tij kishte një peshë shumë të madhe për zgjidhjen e çështjeve problematike. I këshillonte studentët, arsimtarët por edhe profesorët të cilët përkah mosha ishin më të vjetër se ai. Këshillat e tij çmoheshin si këshilla prindore nga të gjithë, sepse ato ishin të sinqerta dhe të afërta. Vetëm ai kishte aftësi intelektuale dhe praktike t'i evitonte situatat konfliktuoze në degë, në fakultet dhe jasht tij. Kishte një gjerësi të madhe shpirtërore sa që kush e njihte ia kishte lakmi. Ajo gjerësi e tij shihej edhe në momentet e ndryshme, kur gabimet e të tjerëve i merrte si gabime të veta, duke thënë se ai gabim ishte i tij pa qenë asses i tij! Këtë gjerësi të madhe shpirtërore nuk e kishte askush nga stafi i kolegëve të tij. Fehmi Agani ishte njeri që rrezatonte urtësi, tolerancë, dashuri për kolegun, për mikun, për shokun, ishte njeri që rrezatonte dashuri për shkencën, për mendimin politik, sociologjik dhe filozofik, për jetën.

Fehmi Agani ishte i pasur me dije dhe me njerëzi si mali me borë. Ishte i përkushtuar për ta arsimuar popullin, për ta shkëputur atë nga prapambeturia dhe për ta çliruar nga robëria shekullore. Kishte aftësi mendore e analitike, rigorizitet ndaj vetes dhe punës së vet; kishte vetëdije të lartë për misionin

dhe përgjegjësinë intelektuale. Ishte njeri që i mendonte deri në fund pasojat e mendimit të vet, i kishte shumë e shumë vrytë të tjera të larta si vendosmërinë, guximin intelektual dhe mendjemprehtësinë që e bëjnë të pavdekshëm e të paharrueshëm portretin e tij prej intelektualit të lartë. Të shkruajsh kujtimet për Fehmi Aganin nuk mbetesh pa të përcjellë ndjenja se mos po harrohet ndonjë fushë e veprimtarisë së tij e larmishme dhe shumëplanëshe pa u përmendur. Gjithë veprimtaria e tij shumëplanëshe ka qenë dhe mbetet në shërbim të atdheut dhe popullit të vet.

Tërë veprimtarinë e vet, me një ndërprerje të vogël si gazetar, ia pati kushtuar arsimit. Punoi me përkushtim për arsimimin e mirëfilltë të popullit, duke e mbjellë idenë e zgjimit e durimit, idenë e ndërgjegjësimit e ringjalljes kombëtare, idenë e bashkimit përballë rrezikut që i kanosej secilit profesor që kishte nivelin e tij intelektual dhe patriotik. Në moshën më të re të tij arriti të kuptojë se përparimi i popullit ka nevojë për një moral të shëndoshë njerëzor e kombëtar si një ushqim i përditëshëm e i domosdoshëm; kishte kuptuar se qytetërimi vjen nga zhvillimi arsimor e kulturor, se emancipimi i njeriut shqiptar dhe kultura e mirëfilltë kombëtare e tij janë faktorë kryesorë të mbi jetesës së shqiptarëve, qytetimit dhe përparimit të tyre. Bazuar në të gjitha këto, ai u bë profesori më i dashur e më i nderuar, më i aftë e më me autoritet.

Me pasionin që e karakterizonte për arsimim (nga se rridhte nga një familje intelektuale), ai i pat përballuar me një dinjitet të lartë pengesat që i paraqitte pushtuesi dhe sistemi komunist. Ishte kjo një kohë që kërkonte njerëz të urtisë, të guximit e sakrificës – njerëz që dinin të ballafaqoheshin me të gjitha problemet dhe hapnin rrugë të reja për të ecur përpara dhe për t'i përballuar të gjitha ato vështirësi.

Fehmi Agani u shqua për saktësi, përpikmëri e disiplinë në punë; për formimin e lartë kulturor, arsimor e psikopedagogjik; për pasion e vullnet; për këmbëngultësi, maturi, përm-

bajtje, vlerësim në gjykime, qartësi të misionit për të ngritur arsimin në nivel të lartë siç e meritonte kosovari. Atë si njëri e si profesor e shquan toleranca e pashpjegueshme. Duke qenë ndër profesorët më të dalluar, ai kishte koncepte të qarta për fakultetin si institucion shkencor-arsimor, ku studentët përgatiten për punë shkencore dhe pedagogjike. Për studentët ka qenë i dashur, i ëmbël, me sjellje shembullore e i përkushtuar ndaj mendimit filozofik dhe atij politik, por mbi të gjitha atë e shquanin idealet kombëtare. Punoi me përkushtim në drejtim të ruajtjes së individualitetit shqiptar i bindur se në kushtet e regjimit totalitar komunist, i cili synonte shkombëtarizimin e rrënimin e qenies sonë kombëtare, populli shqiptar i Kosovës e kishte vështirë t'i ruante vetitë kombëtare pa mbarëvajtjen e arsimit dhe të shkencës, që në të kaluarën ishin mohuar plotësisht. Tërë kohën sa punoi me studentë, duke mbajtur ligjërata nga lënda e sociologjisë: "Sociologjinë", "Teoritë shoqërore", "Sociologjinë politike" dhe të tjera, studentët e tij i mësoi të bëhën të mirë, ta duan popullin, atdheun, flamurin kombëtar e mbi të gjitha punën, kulturën dhe shkencën. Ishte i palodhshëm në pajisjen e të rinjve me edukatë e dije të mirëfilltë. Nuk e kurseu dashurinë për studentët e tij dhe për kolegët në fakultet dhe në Institutin e Filozofisë dhe të Sociologjisë nga i cili vend pune që i detyruar të shkojë në pensionin e parakohshëm, sepse kështu e kërkonte regjimi dhe politika totalitare e atëhershme.

Fehmi Agani kishte një forcë të mrekullueshme për t'i këshilluar kolegët dhe shokët për t'i kaluar krizat e rënda morale, duke ua treguar atyre rrugën për t'i tejkaluar vështirësitë pa pasoja. Fjala e tij e ngrohtë dhe plot elokuencë, mendimi i thellë dhe arsyetimi logjik ishin medikamente që u jepte të gjithë kolegëve të cilët vërehej dëshpërimi apo hidhërimi për ndonjë dështim në jetë. Kjo bënte që në figurën e tij ata të shohin qetësinë e shpirtit të tyre dhe sigurinë e së nesërme.

Luftonte me forcën më të madhe të tij kundër errësirës që e kishte kapluar fushën e politikës, të arsimit dhe shkencës kosovare.

Kosova ka të drejtë ta ketë Republikën e vet!

Ka qenë dhe ka mbetur mendim epokal, që do të qëndrojë shumë lart në analet e historisë së Kosovës kërkesa e tij për Republikën e Kosovës në vitin 1968. Arkitekt i kësaj kërkeje gjithëpopullore ishte prof. Fehmi Agani. Si njohës i shkëlqyeshëm i rrjedhave politike, këtë kërkesë ai e pati mbështetur në premisat historike, politike dhe sociologjike, nga të cilat nuk kishte sesi të ikte gjykimi se Kosova patjetër duhet ta ketë republikën e vet. Të gjitha përpjekjet e tij si në ligjërata, tubime publike, ndeja formale dhe joformale i kishte drejtuar kah zgjidhja e statusit të Kosovës në strukturën e shtetit të atëhershëm jugosllav.

Populli e përgëzoi për këtë guxim të tij, sepse ai e dëshmoi se çka i duhet Kosovës për t'i shkëputur prangat e robërisë serbe. Përkrahjen që e pati fituar nga populli kërkesa e tij flet për faktin se ai kishte depërtuar thellë në misterin e mentalitetit të shqiptarit të Kosovës. Çdo zemër kosovare pulsonte për sendërtimin e idesë së Fehmi Aganit për republikën e Kosovës. Guximit të tij i përkuleshin edhe kundërshtarët më të mdhenj të pikëpamjeve të tij për Kosovën e lirë dhe demokratike.

E donte Kosovën ashtu siç e afirmonte të vërtetën për Kosovën, sepse siç thoshte shpeshherë, duke e afirmuar atë të vërtetë ne e krijojmë lirinë e Kosovës. Jeta pa liri të Kosovë, thoshte ai shpeshherë, nuk ka kuptim. Në inters të internacionalizmit të çështjes së Kosovës, disa herë i ra të udhëtojë edhe jashtë vendit si në Gjermani, Itali, Zvicërr, Amerikë, Francë, Rambuje dhe vendet të tjera, ku bëri përpjekje ta afirmojë të vërtetën për Kosovën. Kur diplomatët e huaj e kishin përpa-

ra, e dinin se e kanë një bashkëbisedues të kalibrit të lartë diplomatik. Secili nga ata që kanë pasur bisedë me të shfaqnin dëshirë që përsëri të shihen dhe të bisedojnë me të. Ishte fat i madh për Kosovën e kohës shumë të vështirë që në bisedat politike për zgjidhjen e statusit të saj shkonte ky burrë i Kosovës.

Gojëmbël dhe i përzemërt, fisnik e bujar, mikpritës dhe i urtë, i singertë dhe i thjeshtë, përherë u mbeti besnik parimeve të veta në jetë. Me këto veti të larta arriti të zgjerojë rrethin e madh të miqve, që nuk e kishte kush më të madh se ai. Qëllim të vetin kishte që kosovari të ketë miq jashtë Kosove, ne Evropë dhe Amerikë, që një ditë ata miq në tryezën diplomatike ta thonë të vërtetën për Kosovën. Atë të vërtetë për Kosovën ata e thanë dhe Kosova e fitoi lirinë e merituar. Armiku nuk e la ta gëzojë edhe ai këtë liri për të cilën u mundua me mish e shpirt tërë jetën.

Duke dashur ta përfundojmë këtë kujtim për të në përvjetorin e parë të vdekjes së tij, edhe njëherë po cekim se Fehmi Agani ishte mik i të gjithëve, njeri i drejtë dhe i paanshëm, njeri me kulturë demokratike, njeri fisnik dhe tolerant, që shihte dhe i vlerësonte njerëzitë në bazë të punës dhe kontributit që ata jepnin për mbrojtjen e qështjes së Kosovës dhe të popullit të saj. Ishte i prirur që jetën ta merrte gjithmonë nga ana filozofike. Ishte filozof i lindur, por edhe filozof i shkolluar. Kurrë nuk mund ta shihje të ngrysur dhe të zemëruar, ndonëse kishim situata tepër të rënda pas vitit 1981. Ai ishte diç më tepër se ne të gjithë. Balli i shndriste si diell me urti. Kur gjendeshim pranë tij na dukej se ushqeheshin me dashurinë e pastër për gjuhën dhe flamurin, për kulturën e kombin, për atdheun e për njeriun. Mbi të gjitha ishte intelektual me kompetencë.

Gjeneratat e reja do ta kenë shembull si njeri shpirtmirë, zemërgjerë, i afërt me të gjithë njerëzit pa dallim feje, kombi apo religjioni. Atyre u mbetet ta shpalojnë botën e thellë të me-

ndimeve të tij. Të gjithë ata do të binden se ka lënë diçka të madhe pas vetes: veprën dhe mendimin e thellë.

Emri dhe vepra e Fehmi Aganit do të qëndrojnë lart në historinë e popullit kosovar, sepse ishte një Mic Sokol i politikës dhe i diplomacisë kosovare!

TOLERANCA DHE KONFLIKTET SHOQËRORE

Konfliktet shoqërore, temë e shpeshtë e shkrimeve të shumta filozofike, morale, historike, temë e pashmangshme e studimeve sociologjike, fenomene ndër më esencialet në tërësinë e fenomeneve shoqërore, pa njohjen e natyrës dhe të karakterit të të cilave nuk do të mund të kuptoheshin elemente dhe faktorë esencial të strukturës, të marrëdhënieve dhe të dinamikës shoqërore, janë objekt shqyrtimesh të shumta analitike dhe komparative, madje të shumë shkencave shoqërore. Natyra dhe llojet e konflikteve, shkaqet dhe rrjedhat e tyre, shkalla e intensitetit dhe dimensionet sociale, veçanërisht funksioni shoqëror dhe format e rregullimit dhe të zgjidhjes së konflikteve u studiuuan intensivisht. Rezultatet e këtyre studimeve vareshin dhe varen jo vetëm nga studiuesit e veçantë, nga preferencat dhe aftësitë e tyre, ato madje nuk ishin vetëm çështje klasifikimesh dhe interpretimesh të ndryshme të autorëve të ndryshëm, por varen edhe nga vendi dhe funksioni i konflikteve në kuadër të sistemeve të caktuara teorike dhe metodologjike në sociologji.

S'ka dyshim, për shembull, se një ndër problemet kryesore sociologjike dhe një ndër dilemat më të rëndësishme teorike në sociologji është pikërisht ajo që ka të bëjë me raportin në mes të konseensusit dhe konfliktit, sepse sikurse është e ditur pikërisht rreth kësaj dileme lindin orientime të ndryshme teorike ndër më të rëndësishmet në sociologji. Ç'prej Kontit e këndeji, përmes Dyrkemit e deri te Parsons, një vijë mendore sociologjike e sheh konfliktin shoqëror si

rrënimtar e destruksion, kurse konsensusin si ekuilibër dhe stabilitet dhe interesimin e vet e drejton kah studimi i institucioneve shoqërore që sjellin apo ndihmojnë harmoninë dhe integritetin shoqëror. Përkundrazi, një rrymë tjetër mendore, duke e parë shoqërinë si një tërësi apo ndërlidhje pozitash dhe interesash të ndryshme, grupesh me interesa të kundërta, konfliktet shoqërore i sheh si esenciale dhe si burim të ndryshimeve në shoqëri. “Disa pikëpamje në sociologji – duke përfshirë shumë nga ato që lidhen me funksionalizmin – e theksojmë rendin dhe harmoninë inherente të shoqërisë njerëzore. Ata që kanë këtë pikëpamje – si T. Parsons, për shembull – kontinuitetin dhe **konsensusin** e shohim si karakteristikën më evidente të shoqërisë... Sociologë të tjerë, Marks, Veber... theksojnë shtrirjen e **konflikteve** shoqërore... Ata thonë se ekziston një përçarje e thellë e interesave, që në një pikë mund të zbërthejë në konflikte aktive... Shoqërinë e shohin si të përshkuar nga përçarje, tensione, konfrontime, ... shoqëria shihet si esencialisht përplot tensione. Edhe sistemet më stabile përbëjnë një ekuilibër të vështirë të grupeve atagoniste.”¹

Vetë koncepti i konfliktit shoqëror është aq kompleks dhe konfliktet janë aq të shumta e të shumëllojta, madje aq të ndryshme janë për nga trajtat, shkallët dhe intensitetet, funksionet e tyre sa as autorë të përcaktimit e të sistemimit të përpiktë të koncepteve sociologjike si Zimeli e Leopold fon Vize nuk dhanë definicione të kënaqshme për konfliktet shoqërore. Megjithatë, nuk kemi të bëjmë me koncept të padefinuar ose të padefinueshëm dhe konfliktet shoqërore janë forma ndërveprimi të subjekteve shoqërore të konfrontuara, të grupeve dhe individëve ose institucioneve me pozita dhe interesa të ndryshme ose të kundërta, me pikëpamje dhe synime të kundërta. Është e qartë që grupet e këtyra me veprimin e vet duan të pamundësojnë punën e grupeve të kundërta, duan të realizojnë synimet e veta përkundër grupeve me të cilat janë në konflikt dhe veprimin e tyre.

1 A. Giddens, *Sociology*, Polity Press, 1990, fq. 703, 706.

Pozitat e pabarabarta shoqërore të klasave, racave, etnive ose popujve dhe të grupeve tjera, rivalitetet prej më të ndryshmeve për të mira materiale e të tjera, për fuqi shoqërore e pushtet ose për statuse shoqërore të caktuara, për privilegje, përparësi dhe epërsi, nga një anë, ose për ndryshimin e pozitave dhe statuseve inferiore e të hendikepuara, nga ana tjetër, përbëjnë bazën reale të konflikteve shoqërore, të cilat mund të kenë trajta prej më të ndryshmeve të konkurrencës, të konfrontimit, të armiqësisë, e të luftës.

Nga përcaktimet e ndryshme të fazave të konflikteve shoqërore, vlen të përmendet veçanërisht ndarja që bën Ralf Dahrendorfi në fazën e konfliktit talent dhe të manifestuar. Në qoftë se një grup shoqëror është në konfrontim objektiv me grupe të tjera, por për këtë nuk është i vetëdijshëm, atëherë konflikti i tij me grupe të tjera është latent, kurse grupin e këtillë shoqëror në konflikt latent me të tjerët Dahrendorfi e quan kuazigrup. Kur grupi shoqëror bëhet i vetëdijshëm për konfliktin e tij me grupe të tjera, konflikti shndërrohet nga konflikti latent në konflikt të manifestuar.

Intensiteti i konflikteve shoqërore, shkalla e këtij intensiteti dhe ndryshimet e saj varen nga faktorë të shumtë. Sigurisht, objekti i kontestit ose interesi, çështja që i sjell grupet shoqërore në raport konflikti është ndër faktorët kryesorë të këtij intensiteti. Por, ndikim të rëndësishëm luan edhe gjendja në njërin ose tjetrin grup, shkalla e identifikimit të anëtarëve me grupin, ideologjia e grupit dhe zhvillimi i saj, etj. U studiuan në sociologji, në sociologjinë politike veçanërisht, implikime të ndryshme të konflikteve ndërgrupore dhe të intensitetit të tyre. Është bërë thuaja se njohuri e përgjithshme se të shumtën, por jo doemos dhe absolutisht, nga shkalla e konfrontimit dhe e konfliktit me grupe të tjera varet homogjeniteti i brendshëm i një grupi, prandaj nuk ndodh rrallë që konfliktet me grupe të tjera sforcohen ose artificialisht shkaktohen, veçanërisht konfliktet politike me grupe të tjera, për të evituar përçarjet ose për të shtuar homogjenizimin brenda një grupi. Veçanërisht intensive janë konfliktet kur krijohen raporte të përjashtimit ekstrem të ndërsjellë të grupeve në konflikt ose një gjendje e tillë në të cilën një palë mund të fitojë vetëm në dëm të tjetrës. E njëjta gjë vlen edhe po të krijohet vetëm bindja se raportet

janë të tilla. Prandaj ideologjitë dhe propagandat e konfliktit përpiqen të krijojnë bindje të këtilla. Mjafton të përmendim si ilustrim propagandën e shfrenuar antishqiptare të periudhës euforike serbomadhe. Raportet serbo-shqiptare apo të Serbisë me Kosovën reduktoheshin çuditërisht në një kundërti ekstreme dhe zgjidhja e problemeve të shumëta e të ndryshme që kishte apo që mund të kishte Serbia shihej vetëm në nështrimin e Kosovës e të shqiptarëve, aq sa edhe kur bëjnë grevë për punë e paga punëtorët industrisë së traktorëve të Rakovicës, Millosheviqi i urdhëron të kthehen në punë, sepse Serbia ende nuk e ka përfunduar rikthimin e Kosovës! Natyrisht, kur ndërmjet grupeve në konflikt ka përputhje pjesore interesash, intensiteti i konfliktit bie, kurse kompromisi dhe zgjidhja eventuale e kontesteve është më e lehtë.

Funksioni dhe funksionaliteti i konflikteve në raport me sistemin ekzistues, me raportet tjera të tërësisë shoqërore është çështje për të cilat u formuluan qëndrime të kundërta. Edhe zhvillimet brenda orientimit funksionalist po e tejkalojnë pikëpamjen e cila vetëm konsensusin dhe harmoninë i shihte si stabilitet, kurse konfliktet vetëm si dezintegrim, anomali, patologji. Por edhe pikëpamja që i absolutizonte konfliktet si forca nxitëse, si bartës të dinamizmit dhe progresit shoqëror po tejkalohet. Një dialektikë e re e konsensusit dhe konfliktit, që sheh dhe vlerëson jo vetëm aspektet dezintegruese dhe rrënimtare të konflikteve, por edhe funksionet pozitive të tyre si ndriçim i problemeve, i nevojave dhe interesave shoqërore, si faktor i ndryshimeve, si një kritikë permanente e gjendjeve të caktuara, si vetëdijësim për kundërthëniet shoqërore dhe përpjekje ose presion për tejkalimin e tyre, po bëhet gjithnjë më dominante.

Individi është anëtar i grupeve të ndryshme shoqërore dhe secili grup është në raporte komplekse bashkëpunimi ose konflikti me grupe të ndryshme. Në qoftë se këto raporte pjesërisht gërshe-tohen, intensiteti i konflikteve bie. Në një popull me shumë besime, si ndër shqiptarët, edhe po të kishte tensione dhe konflikte fetare, fakti që pjesëtarët e besimeve të ndryshme kanë të përbashkët përkatësinë kombëtare i dobëson ose i shuan konfliktet konfesi-onale.

Një ndarje po kështu me peshë është edhe ndarja e konflikteve në sistemore dhe të matura.² Konfliktet janë sistemore atëherë kur grupe të caktuara e mohojnë ose e kontestojnë një sistem në tërësi, institucionet dhe mekanizmat e tij themelore, marrëdhëniet që i krijon ai, kur kërkohet ndërrimi i sistemit ose i gjendjes së dhënë. Konflikti i sotëm shqiptaro-serb në Kosovë dhe për Kosovën është konflikt i këtillë sistemor, sepse kontestohet tërësisht sundimi serb në Kosovë dhe kërkohet shkëputje nga Serbia.

Institucionalizimi i konflikteve dhe manipulimi i konflikteve janë dy kategori për të cilat mbretëron interesi i madh dhe të cilat zënë vend qendror në studimet sociologjiko-politike të sotme.

Institucionalizimi i konflikteve është inkuadrimi i tyre brenda kuadrit normativ të një sistemi dhe zgjidhja e konflikteve me norma të sistemit, vënia e tyre në suaza institucionale të caktuara. Natyrisht, konfliktet substanciale, sistemore, nuk kanë si të institucionalizohen sepse, si u tha, ato shënojnë kontestimin e sistemit të dhënë në tërësi. Përpyekjet e Serbisë që, pas aneksimit të Kosovës dhe shuarjes së institucioneve të saj të inkuadrojshë shqiptarët në sistemin e saj politik dhe konstitucional, që t'i inkuadrojë ata në zgjedhje për parlament e kryetar të saj, janë përpyekje për institucionalizim të konfliktit me shqiptarët, duke legalizuar dhe përligjë sundimin e saj. Nga ana tjetër refuzimi i pjesëmarrjes në institucionet serbe nga ana e shqiptarëve, mosrënia e tyre në grackën e iluzioneve participuese dëshmon karakterin sistemor të konfliktit të sotëm shqiptaro-serb dhe vetëdijen e plotë të shqiptarëve për këtë fakt. Por, institucionalizimi i konflikteve s'duhet të shihet nga ana negative. Ky institucionalizim i konflikteve shoqërore, që është një ndër karakteristikat themelore të demokracive dhe të zhvillimit demokratik të sotëm, është të shumtën formë e evitimit të forcës në zgjidhjen e konflikteve, zgjidhja paqësore e tyre, kufizimi i lirisë së veprimit të shfrenuar të aktorëve ose subjekteve shoqërore, formë specifike e

2 Për këtë ndarje si dhe për karakteristikat e tjera të konflikteve shoqërore shih: V. Goati, *Politi-ka sociologjia*, Bgd., fq. 305-365.

kufizimit të konflikteve, vënia e tyre në suaza dhe binarë të caktuar, pengim i zbërthimit rrënimtar të tyre. Institucionalizimi zbutë divergjencat, stimulon kompromisin, mundëson arbitrimin në zgjidhje të konflikteve.

Manipulimi i konflikteve nuk mund të identifikohet me institucionalizimin, ai është me tepër një formë e shpërdorimit të tyre. Format e manipulimit janë të shumta e të ndryshme dhe ato në esencë nuk synojnë zgjidhjen, por kanalizimin, orientimin, spostimin ose devijimin eventuale, madje mund të jenë edhe nxitje eventuale e tyre për qëllime ose interesa të grupeve e subjekteve shoqërore të caktuara. U përmendën manipulimet në trajtë të nxitjes së konflikteve me të tjerët për të evituar konfliktet e brendshme ose për të arritur një homogjenizim brenda grupit. Regjimit aktual në Serbi, për shembull, të ballafaquar me vështirësi të brendshme dhe i paafte për zgjidhjen e tyre, për të evituar zbërthimin e krizës në Serbi i përgjigjet ashpërsimi i konflikteve politike dhe institucionale me Malin e Zi e me Kosovën. Nxitja e konflikteve ndër radhët kundërshtare është, të thuash, e përditshme. Por, nuk është e rrallë që as brenda grupeve të caktuara si partitë, shteti etj., klika ose individë drejtues të nxisin konflikte të brendshme midis fraksioneve, resorëve, institucioneve për t'u imponuar si arbitër vetë, për të mbetur vetë "të paprekur" ose për të fajësuar dështime që mund të jenë edhe të tyre.

Veçmas vlen të përmenden si forma të shpeshta e "të standardizuara" të manipulimit, format e manipulimit kur konflikte të caktuara, reale apo të sforcuara përdoren për arritjen e qëllimeve të tjera, që shihet nga shembujt e posapërmendur, si dhe forma e zbritjes së konflikteve, e spostimit, e devijimit të tyre në fusha ose të **parrezikshme**, ose të **dëshiruara** për një sistem ose palë në konflikt. Në këtë rast konflikti i manifestuar nuk është ai i vërtetë, ndonëse aktorët në konflikt nuk mund të jenë të vetëdijshëm për këtë. Si shembull klasik të manipulimit të këtillë të konflikteve mund të përmendet nxitja e euforisë nacionaliste para rrënimit të Jugosllavisë. Sistemi ekonomik dhe politik ishte në krizë të thellë. Në kushtet e rrënimit global të trajtës së njohur të socializmit, subjekti dominant politik, partia komuniste në pushtet, kishte humbër legjitimitetin, nuk

mund të legjitimohej më si përfaqësuese dhe shprehëse e interesave të klasës punëtore. Nevojitet një legjitimitet i ri, që s'mund të gjendej pa manipulim. Pushtetmbajtësit, Millosheviqi e të tjerët, të paaftë për një zgjidhje dhe tejkalim demokratik të krizës, nacionalizmin e panë si një bazë të re të legjitimitetit të tyre, e nxitën euforinë nacionaliste dhe u vunë në krye të saj. Konfliktet nacionale u sforcuan në përmasa patologjike – mjafton të përmendet fushata (paroksiste) antishqiptare. Natyrisht kjo nuk mund të zgjidhte krizën, e thelloi atë deri në rrënim të Jugosllavisë. Por, sundimtari e mbajti pushtetin!

Ideologjitë, vetëdijet mbi pozitën e grupeve ose subjekteve shoqërore dhe interesat e tyre, bindjet mbi të drejtën dhe padrejtësitë, mbi legjitimitetin ose palegjitimitetin e pozitës, të kërkesave, të mënyrës së realizimit të tyre janë elemente të rëndësishme të konstituimit të konflikteve, të manifestimit të intensitetit, të zgjidhjes së tyre. Që të ketë konflikte duhet të ketë interesa të ndryshme dhe të kundërta, por kjo nuk mjafton. Nevojitet edhe vetëdija për këto interesa dhe kundërtinë e tyre, vetëdija mbi palegjitimitetin e një pozite të nënshtuar apo sunduese, bindja se pozita e pabarabartë mund të ndryshojë përmes konfliktit, që të zbërthejnë konflikte të formave dhe intensiteteve të ndryshme. Dhe kjo arrihet përmes ideologjive. Ideologjitë i krijojnë ose i zvogëlojnë ato, i devijojnë, i manipulojnë. Ideologjitë i shndërrojnë konfliktet latente – t'i kthehemi ndarjes që e bën Dahrendorfi – në konflikte të manifestuara. Në qoftë se një grup shoqëror me pozitë të nënshtuar e konsideron pozitën e vet si normale, të natyrshme, të paracaktuar, të dhënë, ai përkundër kontradiktës normale me grupin sundues, nuk është në konflikt me të. Vetëm kështu mund të kuptohet zgjatja e madhe e sistemit të kastave. Pikërisht për këtë arsye grupet sunduese të çdo lloji, klasët, kombet sunduese, të privilegjuarit, pushtetmbajtësit dëshirojnë që grupet korrelative të tyre, të sunduarit, të shfrytëzuarit etj. të shohin sistemin dhe pozitën e vet me sytë e dominuesve, të pajtohet me pozitën e vet, ta konsiderojnë atë të natyrshme dhe legjitime. Dhe vërtet, po të shqyrtohen profkat dhe stereotipet e ideologjisë së hegjemonizmit serb, si: "shqiptarët janë minoritet", "Kosova është çështje e brendshme e Serbisë", "e drejta historike e

serbëve në Kosovë” ose “gjuha zyrtare”, veprimet si serbizimi i emrave të rrugëve, institucioneve, do të shihet se qëllimi i tyre është jo vetëm forcimi i pozitës së tashme serbe lidhur me çështjen e Kosovës, por edhe “bindja” e shqiptarëve që të ambientohen në marrëdhëniet e krijuara dhe të mësohen t’i shohin ato si gjendje legjitime!

Të shënojmë edhe se sipas J. W. Lapiere konfliktet zgjidhen duke zhdukur njëri grup tjetrin; duke dominuar njëri grup mbi tjetrin; duke u krijuar një ekuilibër forcash dhe duke ndarë të mirat apo ato për të cilat lindë konflikti; duke u ndarë në grupet ose, më në fund, duke u transformuar palët në konflikt dhe duke u tejkaluar konflikti.³

Konstituimi i grupeve të konfliktit bëhet sipas momenteve apo faktorëve socioekonomikë, raciale, etnikë, konfesionalë etj. Teoria e klasave dhe e konflikteve klasore e Marksit, që dominoi mbi 150 vjet, në kushtet e ndryshimeve thelbësore strukturale në raportet shoqërore-ekonomike, nuk mund të ketë ndikimin që kishte. Edhe konfliktet raciale kanë humbur peshën dhe përmasat që i kishin. Vetë racat, ngjyra e lëkurës ose ca ndryshime të tjera në dukje e formë fiziko-biologjike nuk shkaktojnë konflikte. Konflikte mund të shkaktojnë mendimet që mund të kemi për këto diferenca. Vetë shoqëria është color-blind, e verbër për ngjyra dhe sot predominojnë shoqëritë ku variacioneve biologjike nuk u atribuohen domethënie të tjera, identiteti racial nuk lidhet me çështje të tjera si karakteri, aftësia, sjellja. Në të vërtetë edhe ku kishte ose ka konflikte raciale – “pabarazia në pronë, fuqia, prestigji midis grupeve të ndryshme raciale ose etnike në një shoqëri përbën bazën e konflikteve ndërgrupore.”⁴

Konflikte të shumta, shpesh të përgjakshme, si konfliktet midis protestantëve dhe katolikëve (Irlanda Veriore), konfliktet gjuhësore anglo-frenge në Kanada, lufta civile në Nigeri, gjakderdhjet e sotme në Ruanda-Burundi e Algjeri, lufta e përgjakshme në Bosnje nuk janë konflikte raciale. Janë këto konflikte grupesh të ndryshme etnike e kombëtare ose grupesh me diferenca të caktuara kulturore.

3 Sipas V. Goati, *verpa e cituar*, fq. 354.

4 Rodney Stark, *Sociology*, Belmont, California, 1994, fq. 290.

Natyrisht, këto diferenca zgjerohen dhe pas tyre qëndrojnë interesa të tjera reale.

Dallimet në gjuhë, histori, farefisni, religjion e elemente të ndryshme kulturore nuk mjaftojnë për të shprehur diferencat etnike-nacionale, aq më pak për të kuptuar diferencat e interesave, pra ndaj edhe të konflikteve etnike ose nacionale. Dallimet etnike rrallëherë janë “neutrale”, shkruan një autor, ato shpesh përcillen me pabarazi të qarta në pronësi e pushtet, me pabarazi statusore, me diskriminim e pargjykime, që shkaktojnë tensione e konflikte.⁵

Pa u ndalur në konfliktet etnike-nacionale, format, rrjedhjet, intensitetet e tyre, nuk mund të mos thuhet se, sipas autorëve më seriozë, pabarazia statusore e grupeve etnike ose nacionale – me ç’rast edhe mundësia e konstituimit të pavarur politik-shtetëror e popujve ose mundësia e asociimit të barabartë e të vullnetshëm me popuj tjerë, përbën një komponentë esenciale të barazisë statusore – pabarazia statusore, pra, përbën bazën e konflikteve etnike – nacionale. Por, të ndalemi të mënyrat e zgjidhjeve të këtyre konflikteve.

Ka pasur dhe ka mendime, ndoshta më shpesh përpjekje e praktika, që konfliktet ndëretnike ose ndërnacionale të “zgjidhen” me anë të asimilimit të të vegjëlve, të të dobëve, të të shtypurve. Edhe pse ka pasur raste që grupe të ndryshme etnike të asimilohen, këto përpjekje të shumtën kanë dështuar dhe i kanë ashpërsuar konfliktet ndëretnike.

Më të shpeshta janë sot zgjidhjet e këtyre konflikteve përmes ndërlidhjeve kulturore, jo duke u shuar diferencat kulturore, por duke humb këto diferenca rëndësinë që kishin. “Zgjidhja e këtillë e konflikteve quhet akomodim. Shtimi i interesave të ndërsjella midis grupeve në konflikt u bën të mundshme atyre të theksojnë ngjashmëritë dhe të ç’theksojnë diferencat. Kur konfliktet ndërgrupore (etnike) përfundojnë me akomodim, si rezultat kemi **pluralizmin etnik ose kulturor**.”⁶ Natyrisht, fjala është për shoqëritë e përziera nacionale.

5 Golddens, *vepra e cituar*, fq. 244.

6 Stark, 292.

Asimilimi dhe akomodimi nuk janë të vetmet rezultate të përpjekjes së zgjidhjeve të konflikteve - "Nganjëherë konfliktet janë zgjidhur me zhdukjen e grupit (etnik) më të dobët."⁷ E dëshmojnë këtë zhdukjet e komuniteteve çifute në shumë vende, zhdukja në një masë të madhe e indianëve (vendësve) në Karaibe dhe Amerikë Veriore, e armenëve në Turqi. Ose zgjidhja kërkohet me dëbimin e grupeve më të dobëta, si ishte dëbimi i çifutëve nga Evropa, i evropianëve nga Japonia, dëbimi i indusëve dhe myslimanëve nga Pakistani dhe India - ose siç janë "pastrimet etnike" brutale që u bënë në Bosne dhe që Serbia deshi t'i realizojë në Kosovë duke dëbuar shqiptarët!

"Më në fund konfliktet ndërgrupore (etnike) ka ndodhur të jenë stabilizuar me imponimin e një **sistemi të kastave** me ç'rast grupeve të dobëta nuk u lejohet të konkurojnë me të fortat edhe përmes segregacionit, me ç'rast grupit i ndalohet të ketë kontakt me të tjerët."⁸

Sado të duket e çuditshme për këtë kohë, elemente të sistemit kastik dhe të segregacionit ka në përpjekjet e Serbisë për t'i larguar shqiptarët nga shkollat, madje edhe nga fushat sportive, për t'i dëbuar nga jeta publike përgjithësisht.

II

"Ata që duan të jenë tolerantë duhet të preokupohen para së gjithash me çështjet e lirive dhe të të drejtave"

(Xhej Njumen)

Lidhur ngusht me konceptimin e konfliktit shoqëror, sado të duket ose të jetë i kundërt me të, është koncepti i tolerancës. Nga toleranca apo shkalla e saj varet në një masë ekzistimi ose jo i konflikteve, intensiteti, shtrirja dhe karakteri i tyre.

7 Po aty.

8 Stark, 292.

Toleranca si koncept nuk ka pasur ndonjë definim pak a shumë të plotë a të fiksuar, ndonëse është gjerësisht e përdorur dhe e përdorshme edhe në trajtat e saj të paplota e të papërcaktuara. Dhe, është e vështirë të definohet dhe të përcaktohet me saktësi jo vetëm pse toleranca në periudha të ndryshme shpreh ndoshta përmbajtje të ndryshme, por sepse në vete përmban ose bart me vete ca “vështirësi të brendshme”, ca përmbajtje që e kufizojnë, e bëjnë të kundërtëshme, e paradoksalizojnë shpejt sikur e reduktojnë lehtë në absurd domethënien dhe “konsekuencën” e saj.

Përkundër shikimit dhe vlerësimit të shpeshtë të tolerancës, durimit si dobësi, inaktivitet, mungesë “reagimi adekuat”, pajtim me fatin dhe pafuqi e ndërrimit të gjendjeve ose rrjedhave të caktuara, toleranca dhe durimi, një si shprehje qëndrimi ndaj pikëpamjeve dhe qëndrimeve, sjelljeve, veprimeve që ndryshojnë nga tonat është para së gjithash zgjedhje dhe qëndrim i vetëdijshëm yni. Si e këtillë toleranca është një koncept i ngjashëm dhe i ndërlidhur me konceptin e humanitetit, liberalizmit, lirisë, demokracisë. Dhe jo rastësisht vepra e Xhon Stjuart Milit **Për lirinë** u quajt “tekst klasik i literaturës për tolerancën”, mendimtarët e guximshëm që paralajmëruan kohën e re si një ndër kërkesat themelore e kishin kërkesën për tolerancë, kurse Xhej Njuman shkruan se “ai që don të jetë tolerant, para së gjithash duhet të preokupohet me çështjet e lirive dhe të të drejtave”.

Toleranca s’është, pra, durim i një realiteti ose i një gjendje të imponuar, meqë me qëndrimin ndaj imponimit nuk shprehet dhe nuk matet toleranca. Tolerancën e karakterizojnë racionaliteti dhe qëndrimi kritik. S’është toleranca pajtim me dhunën, por vetëdija për dhunën, natyrën, karakteristikat dhe limitet e saj. Toleranca s’është pësim pa bëzajtje, s’është mazohizëm as interiorizim i nferioritetit, përulje e puthadorë - ajo është vetëdije për tjetrin, për mendimet, qëndrimet, interesat e tij ndoshta të ndryshme nga tonat dhe legjitime si edhe tonat.

Por, propë, toleranca duket një koncept gjysmak, jo i plotë. Toleranca “është pranim, në një kuptim, të asaj që, në kuptim tjetër, nuk e pranojmë... toleranca don të thotë të pranohet ose të durohet një gjë, ndaj së cilës kemi qëndrim negativ. Çdo akt i tolerancës përf-

shin edhe dëshirën që çështja të jetë ndryshe". Ose, si shkruan një tjetër autor, Xh. Halberstem në esejën **Paradoksi i tolerancës**: "Në domethënien e vet themelore toleranca shënon dispozitën ose sjelljen në raport me qëndrimet, të cilat konfrontohen seriozisht me qëndrimet tona... Rasti paradigmatic i tolerancës është kur lejohet që **shprehimisht** të rrezikohen bindjet e thella të dikujt. Për këtë arsye toleranca është më kontraverze në religjion dhe në kontekstet politike."⁹

Çështja e masës së tolerancës, çështja se çka dhe sa mund të tolerohet, se kur dhe si mund të shpërdoret apo abuzohet toleranca është një ndër çështjet më të ndjeshme dhe më të rëndësishme në kuadër të kësaj problematike. Është e qartë, si thekson Xh. Halberstem, se "plotësisht tolerant në të vërtetë s'mund të jetë askush... çdo bindje potencialisht përjashton shmangiet nga kjo bindje... Por, prapë, vetëm ata që kanë bindje janë ata që **mund** të jenë tolerantë, sepse vetëm atëherë kur njeriu të ketë një bindje të fortë, pikëqëndrimin tjetër mund ta shohë si pikë e kundërt në raport me të cilën është e mundur toleranca."¹⁰

Natyrisht, është e paktë të thuhet se toleranca, për dallim nga e kundërta e saj, intoleranca, është një qëndrim racional dhe jo i stërngarkuar me emocione dhe epshe, ndonëse ky moment është ndër përcaktimet thelbësore të tolerancës dhe të dallimit të saj nga intoleranca. Për të përcaktuar tolerancën, autori që e cituam, Xh. Halberstem përdor krahasimin dhe diferencën në mes të liberalit dhe të fanatikut. "Dallimi në mes të liberalit dhe fanatikut qëndron .. edhe në natyrën e bindjeve të tyre si të tilla. Për dallim nga fanatiku, i cili beson se e vërteta e tij është absolute, liberali lë vend për dyshim... rregullisht doktrinat politike dhe religjioze, që kanë si ithtarë fanatikët, ndalojnë çdo kritikë të rëndësishme... nuk lejojnë shmangie nga "feja e vërtetë". Intoleranca jonë ndaj fanatikut nuk kushtëzohet

9 *O toleranciji. Rasprave o demokratskoj kulturi*. Përmbledhje e Igor Primoracit, Libertas, Beograd, 1989, fq. 375.

10 *E njëta vepër*, fq. 363.

vetëm nga gatishmëria e tij që t'ia zë frymën çdo pikëpamje të ndryshme nga ajo e tij, por edhe nga arroganca e sigurisë së tij..."¹¹

Ndonëse nevojë, kërkesë për tolerancë si edhe qëndrime tolerante duhet të ketë pasur thuaja ç'prej se ka diferencime strukturale e shpirtërore, në mënyrë pak më të fuqishme si kërkesa shoqërore, kërkesat për tolerancë u shtruan së pari si kërkesa për tolerancë fetare, si kërkesat për tolerimin e besimeve, të kulteve e të praktikave të ndryshme religjioze. Natyrisht, kërkesa të ngjashme për tolerancë shtrojnë edhe të gjithë ata që shtrojnë kërkesa për drejtësi sociale e barazi, prandaj çështja e tolerancës, kërkesat për të, aktet e tolerancës apo mostolerancës shprehin gjithmonë edhe raporte të caktuara shoqërore, kushtëzohen nga ato.

Mendimi i tolerancës fetare u aktualizua fuqishëm në kohën kur krishterimi, pasi gjet mbështetje në shtresat e gjera të popullsisë dhe u lidh me forca sociale e politike, u imponua si e vetma fe e drejtë, mohoi kultet dhe besimet tjera, u bë besim zyrtar dhe energjikisht e ndjekti herezinë. Luftat dhe intoluranca fetare der te trajtat e inkuizicionit dhe të brutaliteteve të tjera e mbushin tërë mesjetën dhe i rezistuan fuqishëm edhe kohës së re.

Periudha e humanizmit, mendimi i lirë, filozofia e kësaj kohe dhe shkenca që po zënte fill, kërkesën për tolerancë fetare e kishte si kërkesë kryesore emancipuese dhe, përmes tolerancës fetare dhe kërkesave për të, donte t'i hapë rrugën emancipimit të përgjithshëm shpirtëror, krijimtarisë së lirë dhe vlerave që e karakterizojnë kohën e transformimeve më të mëdha. Erazmo Roterdami dënonte shtypjen e bindjeve të ndryshme dhe angazhohej për mbrojtjen e viktimave të intolrancës. Lloku, njëri ndër mendimtarët e shquar të liberalizmit shkruan Letrën për tolerancën, në të cilën pikëpamjen e tij mbi funksionin instrumental të shetit e shtrinë në raportet e shtetit dhe të kishës, duke i mohuar kësaj të fundit ndërhyrjet në punët e kësaj bote dhe përdorimin e forcës e të dhunës për realizimin e misionit të saj. "Vetëm pushteti civil ka të drejtë të ndëshkojë -

11 *E njëjta vepër*, fq. 375.

shkruan ai. - Për të gjithë të tjerët vullneti i mirë është e vetmja fuqi... Tërë forca e pushtetit civil ka të bëjë vetëm me interesat e qytetarëve, kufizohet në kujdesin për çështje të kësaj bote dhe nuk ka kurrfarë lidhje me botën e ardhshme... Kisha gjithnjë mbetet e njëjtë - shoqëri e lirë dhe e vullnetshme... As nuk ka kisha kurrfarë pushteti në çështjet e kësaj bote dhe as nuk mund të jenë zjarri dhe shpata mjete të përshatshme që të bindet mendja e njeriut se është gabim dhe të udhëzohet kah e vërteta.”¹²

Spinoza angazhohet për lirinë e mendimit e të fjalës, duke i konsideruar këto si të drejta natyrore e të patjetërsueshme: "... sepse askush s'mund të heqë dorë nga të drejtat e veta natyrore dhe nga aftësia që të gjykojë dhe vlerësojë lirisht çështjet - shkruan ai - dhe as të detyrohet ta bëjë këtë. Prandaj konsiderohet i dhunshëm ai sundim që përpiket të shtrijë pushtetin e vet edhe në mendimet: prandaj konsiderohet shpërdorim i pushtetit suprem dhe përvetësim i dhunshëm i të drejtave të nënshtetasve insistimi që t'i përcaktohet secilit çka duhet të konsiderojë të vërtetë ose çka të hudhë si gënjeshtër... Të gjitha këto u takojnë të drejtave të natyrshme të njeriut nga të cilat ai nuk mund të heqë dorë edhe po të donte." Dhe vazhdon: "Njerëzit, që mendojnë në mënyrë të ndryshme e të kundërta nuk mund të detyrohen pa pasoja të kobshme të flasin vetëm sipas dispozitave të pushtetit suprem... Prandaj po konkludoj se për shtetin është më e sigurt që tërë religjionin dhe besimin ta reduktojë në dashuri për të afërmit dhe për të drejtën... dhe të lejojë që secili njeri të mednojë çka të dojë dhe të shpreh lirisht atë që mednon".¹³

Për tolerancën fetare e të përgjithshme u angazhuan iluministët, prijësit ideore të Revolucionit Francez – Volteri, Rusoi, Didëro. Volteri shkroi edhe një Traktat për tolerancën. Për tolerancë fetare, bile për barazim të krishterimit, judaizmit, islamizmit angazhoheshin Lajbnici, Lesingu dhe mendimtarë e humanistë të tjerë. Revolucioni Francez përmes Deklaratës së të Drejtave të Njeriut proklamoi lirinë e pakufizuar të besimit.

12 *E njëjta vepër*, fq. 76, 80, 84.

13 *E njëjta vepër*, fq. 108, 116.

Mendimi i kohës sonë e ngriti tolerancën ndër vlerat dhe komponentet kryesore të demokracisë, paqes e pluralizmit. Shoqëria e hapur, për shembull, për të cilën angazhohet Poperi është shoqëri liberale, demokratike, kurse liria dhe toleranca janë ndër vlerat kryesore të saj. Demokracia e sotme në aspektet e saj kryesore nuk do të mund të funksiononte as si raport i shumicës dhe pakicës, pa u bërë tirani i shumicës, as si mënyrë e funksionimit të institucioneve si parlamenti dhe as si mënyrë e zgjidhjes së konflikteve, pa një shkallë të konsiderueshme tolerance. Pa tolerancë nuk mund të kishte zgjidhje paqësore të problemeve, dialog e marrëveshje të domosdoshme për çdo shoqëri veçmas si edhe për marrëdhënie të shoqërive të ndryshme. Pa tolerancë nuk mund të kishte apo të funksionojnë pluralizmi dhe as liritë individuale. Toleranca i përgjigjet "shumicës së ndryshme". Ajo ka rëndësi esenciale për zhvillimin e individualitetit, shkruan Dejvid Spic. Toleranca, "së paku kur është fjala për shoqërinë pluraliste, është i vetmi parim në bazë të të cilit grupe të ndryshme mund të jenë bashkarisht."¹⁴

Por, mendimi politik e humanist i sotëm thekson edhe vështirësitë dhe limitet e tolerancës. Vështirësia e parë ka të bëjë me të ashtuquajturin paradoks të tolerancës. Në trajtë ekstreme ky paradoks u formulua në formë të pyetjes: Si është e mundur toleranca ndaj atyre që janë intolerantë? Në trajtë më të përgjithësuar çështja e paradoksit të tolerancës është në të vërtetë e masës së tolerancës, çështje e limiteve e suazave jashtë të cilave toleranca humbë kuptimin. Sikurse politika paqësore në Kosovë që, po të interpretohet si politikë e paqimit të Kosovës për të sunduar Serbia e patrazuar do të humbte kuptimin ose do të shndërrohej në të kundërtën e vet, kështu ngjet edhe me tolerancën. Prandaj çështja e masës së tolerancës, e dialektikës së tolerancës dhe "intolerancës" është ndër aspektet më suptile të problematikës së tolerancës.

Kritika tjetër e shqiptuar nga mendimtarë dhe ithtarë të ndryshimeve radikale të shoqërisë së sotme, nga të cilët do të përme-

14 E njëjta vepër, fq. 421.

ndnim Markuzenë, ka të bëjë me mundësinë apo pamundësinë e tolerancës në shoqëritë represive, me përligjjen edhe për shkak të tolerancës të sistemeve të pabarazisë shoqërore. Sipas Markuzesë, në vendet demokratike të zhvilluara tolerenca është represive, ajo i shërben stabilizimit të marrëdhënieve ekzistuese të dominimit. Toleranca si pajtim me sistemin ekzistues ose si përvetësim i vlerave dhe institucioneve ekzistuese, si kritikë që nuk rrezikon themelet e sistemit, - kurse shoqëritë ekzistuese antagoniste duhet të mohohen dhe të ndryshojnë që nga themeli, - toleranca e tillë është në shërbim të sistemit, është ideologji e status quo-së. “Brenda shoqërisë represive ekziston rreziku që edhe lëvizjet progresive të shndërrohen në të kundërtën e vet në atë masë sa i përvetësojnë rregullat e lojës. Do të marrim një shembull shumë konservativ, shkruan Markuze: realizimi i të drejtave politike (si janë zgjedhjet, dërgimi i letrave redaktorëve, senatorëve, demonstratat të cilat, nga ana e vet, që më parë heqin dorë nga dhuna) – në shoqërinë totalisht të administruar ka rolin e forcimit të këtij administrimi si dëshmim i ekzistimit të lirive demokratike, të cilat në të vërtetë kanë ndryshuar përmbajtësisht dhe kanë humbur efikasitetin e vet”. Markuze flet edhe për kushtet e “kurdisura” të tolerancës, të cilat janë “të përcaktuara dhe të definuara nga pabarazia institucionale (e cila është padyshim e përputhshme me barazinë kushtetuese).¹⁵

Përkundër kësaj toleranca, e cila në dukje don të jetë e paanshme, toleranca që zgjeronte vëllimin edhe përmbajtjen e lirisë gjithmonë ishte e anshme – jotolerante ndaj protagonistëve të gjendjes ekzistuese represive. Prandaj, Markuze kërkon që toleranca të jetë si ishte dikur – **një koncept subverziv çlirimtar dhe një praktikë e tillë.**

Por, as kritika që ndriçoi “paradoksin” e tolerancës, as ajo që vërejtë deformimin në funksionimin e saj, nuk e mohoi, në thelb, vlerën të thuash universale të tolerancës.

15 E njëjta vepër, fq. 391, 392.

S'është të pranohet tradita hobsiane e *bellum omnium contra omnes* – dhe as koncepti i një darvinizmi të vulgarizuar mbi luftën për ekzistencë, s'është madje as të absolutizohen "uniteti dhe lufta e të kundërtave" dhe konflikteve klasore apo çfarëdo qofshin si "forca motorike" të ndryshimit dhe zhvillimit, por s'mund të mos pranohet objektiviteti, prandaj edhe "legjitimiteti" i konflikteve shoqërore në format dhe shkallët e tyre më të ndryshme. Po kështu, pa absolutizuar harmoninë, ekuilibrin, konsensusin dhe pa i quajtur patologjike konfliktet, do të pranohet toleranca objektive, mundësia e tolerancës dhe mundësitë e saj. Çështja është, pra, të analizohen lidhjet dhe kushtëzimet e ndërsjella të konflikteve shoqërore dhe të tolerancës, ndikimet që toleranca si qëndrim jetësor, si veprim dhe mënyrë e sjelljes e individit dhe e grupeve shoqërore mund të ketë në konfliktet, në lindjen, rrjedhat, zgjidhjet e konflikteve, në format, instesitetet, zgjatjet e tyre.

Stabiliteti shoqëror nuk don të thotë mungesë e konflikteve, ai varet nga aftësia për zgjidhjen e tyre. Në këtë mes toleranca është një ndër faktorët e rëndësishëm. Por, që të kuptohet drejt natyra dhe mundësitë e saj, ajo duhet të shihet e lidhur dhe e gërshetuar, në bashkëveprim me konceptet e ngjashme të humanizmit, lirisë dhe demokratizimit.

Toleranca nuk mund të shuajë konfliktet, të pamundësojë shfaqjen ose ekzistimin e tyre. Në qoftë se konfliktet kanë bazë objektive, nëse ato shkaktohen nga pabarazia në pronë, fuqi shoqërore, prestigj, nëse janë rezultat i interesave të ndryshme e të kundërta, natyrisht që vetëm ndikimi në faktorët që i shkaktojnë konfliktet mund t'i pamundësojë ose tejkalojë ato. Por toleranca është faktor i rëndësishëm i shikimit të qartë të konflikteve, të natyrës, të përmasave, të implikimeve të tyre, faktor i vetëdijësimit për konfliktet e caktuara dhe pasojat e tyre, prandaj ndikon fuqishëm në redukimin e diferencave dhe mospajtimeve në përmasat reale, në përjashtimin e egzagjerimeve dhe të elementeve irracionale, që zakonisht i shoqë-

rojnë konfliktet dhe i potencojnë ato. Në këtë mënyrë toleranca ndikon drejtpërsëdrejti në faktorët e konfliktit dhe në reduktimin e tyre. Dallimet raciale si të tilla nuk mund të jenë burim konfliktesh. As dallimet etnike. Por, si u tha, ato zakonisht nuk janë “neutrale”, por përcillen me diferenca të tjera shoqërore, të cilat shkaktojnë konflikte. Varet edhe nga çka mendojmë për këto dallime, a u bashkangjesim dallimeve raciale dallime të tjera që kanë të bëjnë me karakterin, aftësitë, sjelljet e pjesëtarëve të racave të ndryshme. Është e qartë që toleranca këtu luan rol të rëndësishëm në shuarjen e karakterit konfliktuoz të racave të ndryshme. Po kështu, kur është fjala për dallimet etnike, nacionale, dallimet në gjuhë, religjion, elemente të jetës shpëritërore nuk kanë, ne vetë, karakter konflikti. Aq më pak mund të jenë burim konfliktesh prejardhja dhe historia e ndryshme e njërit ose tjetrit grup etnik e nacional. Por, interesa të tjera të dominimit, të shfrytëzimit, që janë të shumtën shkaku i vërtetë i konflikteve, mëshihen pas diferencave të përmendura etnike e raciale, i stërmadojnë këto diferenca, i bëjnë ato konfliktuoz. Fakti që popujt si myslimanët e serbët në Bosnje – dhe shumë shembuj të këtillë mund të gjenden sa të duash – kanë periudha të bashkëjetesës së mirë si edhe periudha lufte të përgjakshme në mes veti, dëshmon se nuk janë diferencat etnike – këtu madje kryesisht religjioze – shkaku i vërtetë i konfliktit. Toleranca, që më së miri shprehet pikërisht si qëndrim tolerimi ndaj diferencave të këtilla, si bindje se diferencat janë normale e legjitime dhe si një qëndrim në përputhje me këtë bindje, jo vetëm që do të përjashtonte në një masë të madhe konfliktin, të paktën të komufluar e të prezentuar si etnik e nacional, por do të ishte faktor bashkëpunimi midis etnive dhe kombeve të ndryshme.

Toleranca ndikon dukshëm në format, intensitetin, rrjedhën e konflikteve. Ekzistimi i interesave të ndryshme nuk është kusht i mjaftueshëm për lindjen e konflikteve. Nevojitet bindja dhe vetëdija, nevojitet “ideologjia” për pozitën e një grupi dhe mundësitë e ndryshimit të saj, për legjitimitetin ose jolegjitimitetin e kërkesave ose të pretendimeve të një grupi ose të grupeve të tjera që antagonizmat të shndërrohen në konflikte të hapura. Këto “ideologji” të konfliktit zakonisht janë intolerante, ekskluzive, mobilizojnë emocione, epshe.

Toleranca si përjashtim i absolutizimit të njëanshëm, si e kundërt me ekskluzivizimin, si qëndrim racional i zbut antagonizmat apo stërmadhimin e tyre, e zbret intensitetin e konfliktit, e redukton atë në përmasa reale. Ajo, duke pranuar legjitimitetin e qëndrimeve, pikëpamjeve, interesave të ndryshme, ndihmon të shihet jo vetëm kundërtia, por edhe ndërlidhja e pozitave dhe e interesave të grupeve të ndryshme shoqërore, të shihet fakti esencial që grupet e ndryshme nuk janë në mes vete në raporte njëdimensionale të kundërtisë, por në raporte polidimensionale të kundërtisë dhe ndërlidhjes, se ato diçka i ndanë dhe diçka i afron, se kanë interesa të kundërta, por edhe të përbashkëta. Po të shihen të këtilla raportet e grupeve shoqërore, të gërshetuara dhe komplekse, natyrisht që relativizohen kundërtitë, bie intensiteti i konflikteve, kërkohen më lehtë zgjidhje racionale për to.

Format e ndryshme të manipulimit të konflikteve dhe të intensitetit të tyre janë të shumta dhe të shpeshta. Egzagjerimi dhe antagonizimi i dallimeve, absolutizimi i tyre, reduktimi i raporteve të grupeve të ndryshme në raporte antagonizmi dhe armiqësie, nxitja e konfrontimeve dhe e grindjeve të caktuara për realizimin e qëllimeve të tjera, p.sh. nxitja e grindjeve nacionale për t'u imponuar dhe mbajtur në pushtet, si reprezentues dhe mbrojtës i interesit nacional, spostimi i konflikteve në terrene dhe sektorë më të përshtatshëm ose më të lëvërdishëm, të gjitha këto janë forma të manipulimit të konflikteve. Të kujtojmë vetëm manipulimet e shtresës politiko-mafioze, profitore të luftës në vise të ndryshme të ish-Jugosllavisë! Natyrisht, toleranca duke shprehur tjetër qëndrim ndaj interesave të ndryshme, madje edhe të kundërta dhe ndaj legjitimitetit të tyre, i zvogëlon mundësitë e manipulimit negativ të konflikteve dhe të ashpërsimit të tyre përmes manipulimit.

Institucionalizimi i konflikteve, vënia e tyre në binarë institucionale vërtet ndihmon ruajtjen e status quo-së, të sistemve dhe marrëdhënieve ekzistuese, por po të supozohet sistemi politik demokratik, institucionalizimi i konflikteve shoqërore don të thotë rregullim paqësor i tyre, kufizimi i veprimit të dhunshëm dhe i imponimit të vullnetit apo të interesit të tyre, pengim që konflikti të shndërrohet në

veprim destruktiv. Pikërisht rregullimi i konflikteve përmes institucioneve dhe krijimi i institucioneve dhe marrëdhënieve që mundësojnë rregullimin e konflikteve është një ndër karakteristikat dhe funksionet kryesore të demokracisë së sotme. Dhe toleranca është një ndër komponentet thelbësore të këtij procesi.

Paragjykimet për të tjerët, për karakterin, legjitimitetin, për mendimet dhe prapamendimet e tyre janë ndër faktorët shumë të rëndësishëm të konfliktit dhe të intensitetit të tyre. Toleranca esencialisht është e kundërta me paragjykimet dhe me konflikte në bazë të paragjyimeve. Përgjithësisht toleranca favorizon funksionin pozitiv të konflikteve, ndihmon të kuptohen konvergjitet eventuale të divergjencave, ndihmon zgjidhjet kompromise, dobëson polarizimet, lehtëson mobilitetin shoqëror, vertikal dhe horizontal.

Efektet pozitive të tolerancës lidhur me konfliktet shprehen veçanërisht në fazën e zgjidhjes së konflikteve. Toleranca si pikëpamje dhe qëndrim ndaj tjetrit, pikëpamjeve, pozitës, interesave të tij, si afirmim dhe legjitimim i pozitës dhe interesit tjetër është e kundërt me mendimin se diferencat etnike zgjidhen ose tejkalohen përmes asimilimit. Përkundrazi, pikërisht toleranca, si pajtim me ekzistimin e diferencave, si njohje e objektivitetit dhe legjitimitetit të diferencave bën të humbë toni dhe pesha e konflikteve, e diferencave, të bëhen ato të parëndësishme si burime konfliktesh. Në këtë mënyrë toleranca shpie kah akomodimi si zgjidhje e diferencave dhe konflikteve, kah theksimi i lidhjeve, ngashmërisë, konvergjitit, interesave të ndërsjella, përkundër dallimeve dhe interesave të ndryshme. Toleranca përbën një ndër premisat dhe faktorët kryesorë të pluralizmit.

Është e qartë se toleranca është e kundërt me pikëpamjet dhe praktikën e zhdukjes së grupeve të ndryshme etnike e kulture si mënyrë e zgjidhjes së konflikteve, e kundërt me praktikën e dëbimit të popujve ose kulturore të ndryshme, të "pastrimeve" etnike dhe brutaliteteve të ngjashme. Është e kundërt me konceptet dhe praktikën e krijimit në formë të ndryshme të raporteve kaste dhe të formave të diskriminimit, si janë mbyllja e shkollave ose institucioneve të ndryshme për pjesëtarë të kombete të ndryshme, dëbimi nga jeta publike ose privimi nga mundësia e participimit të tyre.

Duke u nisur nga rezultati i zgjidhjes së konflikteve, që sipas J. W Lapierre mund të jetë: a. zhdukje e një grupi nga grupi ose grupet e tjera; b. dominimi i një grupi mbi tjetrin ose të tjerët; c. një ekuilibër i grupeve në konflikt; ç. ndarja e grupeve nga njëri-tjetri; ose d. transformimi i të dy palëve në konflikt dhe tejkalimi i konfliktit, është e qartë se toleranca është e kundërt me zgjidhjet në formë zhdukjeje dhe dominimi, favorizon ekuilibrin e ndarjen e grupeve, veçanrisht tejkalimin e konfliktit përmes transformimit të grupeve në konflikt.

Kur në një shoqëri, kombet (racat, etj.) konstituohen si grupe të konfliktit, duke qenë këto jo vetëm grupe të mëdha, por edhe më të mbyllura, me përkatësi kryesisht sipas lindjes, etj., ashpërsia e konfliktit është më e madhe, zgjidhja më e vështirë, ndonëse edhe këtu toleranca është ndër ndihmesat kryesore.

Në konfliktin shqiptaro-serb në Kosovë dhe për Kosovën jo vetëm që për shak të angazhimit frontal antishqiptar të ideologjisë dhe të politikës serbomadhe, kombet u konstituuan si grupe të konfliktit, por konflikti i ka të thuash edhe të gjitha karakteristikat e një konflikti sistemor. Kjo don të thotë se radikalisht kontestohet sistemi politik, në këtë rast sistemi i sundimit dhe i dominimit serb në përgjithësi, kontestohen institucionet themelore të sistemit të imponuar dhe mënyra e veprimit të tyre, marrëdhëniet shoqërore-politike që imponohen. Nuk pranohet legjitimiteti i shteti dhe i regjimit serb në Kosovë. Gjendja e imponuar trajtohet (nga shqiptarët, që përbëjnë popullsinë shumicë) si okupim ose si aneksion.

Duke u konsideruar Serbia, pushteti serb dhe institucionet e tij si të huaja e të imponuara, të përdhushme, krijohen sisteme të veçanta institucionesh, marrëdhënie të veçanta të pavarësisë apo të një pavarësie relative. Konflikti nuk është i një natyre euforike, nuk rezulton nga një fushatë propagande, ndonëse fushata progande konfliktsjellëse kishte dhe ka. Konflikti rezulton jo vetëm nga mohimi i një të drejte universale është e drejta e vetëvendosjes për Kosovën dhe shqiptarët, por edhe nga trajtimi i shqiptarëve si element i huaj, nga imponimi i një pabarazie sistematike dhe institucionale dhe nga diskriminimi ekstrem i shqiptarëve.

Konfliktet sistemore për nga definicioni, thonë disa autorë, janë të painstitucionalizueshme ose vështirë mund të institucionali-zohen, s'kanë si të zgjidhen në institucione. Kjo edhe ngase nuk pranohen institucionet, "rregullat e lojës" që imponohen, që shihet edhe nga bojkotimi sistematik i zgjedhjeve, i participimit nën kushtet dhe brenda suazave që i cakton Serbia.

Faktorët nga ata që e përcaktojnë intensitetin e konfliktit siç janë objekti apo çështjet për të cilat ai lindë dhe shkalla e identifikimit të individit me grupin, inicojnë konflikt të një intensiteti të lartë, sepse konflikti zhvillohet rreth pavarësisë së Kosovës ose mbajtjes së shqiptarëve nën sundim të huaj, kurse kompaktësia e shqiptarëve -identifikimi me grupin – është thuaja se e qindpërqindtë. A ka këtu vend për tolerancën?

Po, pikërisht në rrethana të këtilla intolerance, ekskluziviteti dhe marrëdhëniesh të ashpërsuara është i rëndësishëm funksioni i tolerancës të ndikojë në përjashtimin e ekstremizmave, në kërkimin e zgjidhjeve paqësore e me marrëveshje dhe në evitimin e zhvillimeve katastrofike!

(Marrë nga "THEMA" nr. 15, Prishtinë, 1997)

MENDIMI SHOQËROR-POLITIK I FEHMI AGANIT

Po të nisemi nga një tezë interesante e Hanah Arendt-ës (padyshim njërës nga autoret më të njohura në fushën e politikës) mbi përvojën jetësore si pikënisje për analizat e doktrinëve dhe teorisë politike, sigurisht se Fehmi Agani edhe si përvojë jetësore në politikë, por edhe si teoricien dhe njohës kompetent i doktrinëve politike na shfaqet si një nga figurat më madhështore të mendimit shoqëror-politik ndër shqiptarët. Midis këtyre dy emrave me të cilët po e filloj këtë shkrim mund të tërhiqet një paralele në atë kuptim që Hanah Arendt arriti të shkruajë esetë më të bukura për lirinë, shoqërinë dhe politikën duke u nisur nga përvoja e saj dhe e familjes me përkatësi ebreje në kohë të fashizmit.

Fehmi Agani me decenie të tëra jetoi në epiqendër të konfliktit shqiptaro-serb me shpresën, mbas edhe me iluzionin, se konflikti do të mund të zgjidhej në mënyrë demokratike dhe pikërisht për këtë arsye ai tërë potencialin intelektual e depozitoi në zgjidhjen e problemit të Kosovës me mjete politike. Me gjasë Fehmi Agani nuk e kishte kuptuar një tezë tjetër të Hanah Arendt-ës, e cila thotë se për ta kuptuar të keqen fatkeqësisht duhet të jesh njeri i keq. Pikërisht kjo është ajo shpërputhja e madhe midis angazhimit të sinqertë të intelektualit me një fond solid të njohurive politike përball realitetit të një regjimi fashist, i cili nuk zgjedh mjete për realizimin e qëllimeve politike.

Njohësit e mirë të biografisë së Fehmi Aganit, miqtë dhe bashkëkohësit e tij këto ditë në njëvjetorin e vrasjes së tij, kur po i evokojmë kujtimet për të tregojnë sesi te ai që në rini të hershme

është vërejtur një pasion dhe prirje e natyrshme mbase edhe e jashtëzakonshme për t'iu kushtuar jetës publike, siç e quanin grekët e vjetër lëmin e politikës në kuptimin e mirëfilltë të fjalës si jetë e polisit apo e bashkësisë. Është për t'u pritur se në një regjim totalitar dhe në rrethanat e ish-Jugosllavisë, ku çështja shqiptare kishte mbetur e pazgjidhur, një intelektual si Fehmi Agani nuk do të mund të merrej drejtpërsëdrejti me politikë, por as nuk do të mund të eliminohej plotësisht nga jeta publike, sepse ish-Jugosllavia pretendonte të jetë vendi më liberal në krahasim me vendet tjera ish-socialiste, prandaj mund të thuhet se Fehmi Agani ushtroi një ndikim indirekt në politikë, veçmas që nga koha pas plenumit të Brioneve e deri në vitet e nëntëdhjetë kur u shpërbë ish-Jugosllavia. Këtë lloj eliminatori elegant nga jeta politike, Agani gjatë gjithë asaj periudhe e kishte kompensuar me sukses duke u marrë me politikën në rrafshin teorik përmes shkrimeve dhe mësimdhënieve në Universitet në lëndët Sociologji, Teori shoqërore politike dhe Sociologji politike, ndonëse edhe aty ishte penguar në mënyrë më të vrazhde sa edhe ishte eliminuar nga procesi mësimor gjatë fushatës politike të diferencimeve e të dënimeve të intelektualëve pas demonstratave të vitit 1981.

Në atë fushatë Agani ishte një ndër viktimat e para në Universitet, por në saje të reputacionit intelektual që kishte ai si bashkëpunëtor i Institutit Filozofi-sociologji, mbajti lidhjet me profesionin e me kolegët dhe ruajti ndikimin në jetën publike madje edhe pasi u pensionua para kohe në mënyrë të dhunshme. Vitet nëntëdhjetë si vite të tranzicionit, kur shpresohej se fryma e tranzicionit të Evropës Lindore do ta përfshinte edhe Kosovën, Aganin sërish e nxjerrin në epiqendër të jetës shoqërore-politike. Ai ndonëse shëndetlig vazhdoi edhe punën arsimore me studentë në kushte të jashtëzakonshme pas dëbimit tonë të dhunshëm nga objektet universitare. Me dijen dhe angazhimin e tij i kontribuoi jetës plurale dhe organizimit të rezistencës civile në Kosovë dhe u bë faktori më koheziv në jetën plurale politike të Kosovës në dekadën e fundit në rrethana tmerrësisht limituese të okupimit klasik dhe të aparthejdit, për çka do të ndalemi më në detaje në pjesën e dytë të këtij shkrimi gjatë analizës së shkrimeve të tij të angazhuara të përmbledhura dhe të botuara past mortum në librin *"Pavarësia – gjasa dhe shpresë"*, Dukagjini, Pejë, 1999.

Në pikëpamje teorike konceptcionin shoqëror-politik të Fehmi Aganit e gjejmë të elaboruar në një periudhë kohore rreth tridhjetë-

vjeçare nëpër revistast si *Përparimi*, *Thema* dhe në periodikun në gjuhën shqipe gjatë gjithë atyre viteve dhe sidomos në librin e tij me titull "*Në rrjedhat e mendimit sociologjik*", Rilindja, Prishtinë, 1990.

Libri i përmendur është një skicë për një vështrim historik të filozofisë sociale apo të teorive shoqërore-politike. Vështrimi hapet me mendimin shoqëror-politik, siç shkruan ai, të lashtësisë greke, ku aplikohet i ashtuquajti princip historik në valorizimin e arritjeve dhe ndikimeve shoqërore të filozofisë sociale të asaj periudhe. Sipas Aganit, "principi historik në të përcaktuar dhe vlerësuar të shkencërisë së pikëpamjeve të ndryshme don të thotë, përveç tjerash, të maten këto pikëpamje sipas kohës së tyre, sipas hapit që shënojnë krahasuar me nivelin e trashëguar të njohurive të caktuara ...". Dhe vërtet këtë metodë ai e konsideronte funksionale deri në ditët tona, sepse sipas tij nuk mund të gjykohet për një kohë të shkuar nga prizmi i së sotmes dhe këtë fakt ai e kishte parasysh edhe kur diskutohet për ngjarje e veprime politike të kohës më të re. Të aplikosh principin historik të analizës dhe vlerësimit don të thotë ta vendosësh ngjarjen në kontekst të rrethanave shoqërore historike e kulturore që e determinojnë, sepse ndryshe do të jesh ose subjektiv ose do të aplikosh qasje voluntariste, e cila nuk përkon me rrethanat dhe kushtet që e determinojnë ngjarjen. Nisur nga ky princip Agani ishte i prirur të mos bëjë padrejtësi në vlerësimin e ngjarjeve e të bartësve të tyre, sidomos në debatin që u hap pas viteve të nëntëdhjeta kur po shfaqeshin konturat e para të një rendi të ri botëror dhe kur u shpërbën faktorët që krijuan detantin dhe rrjedhojat që pati imponuar ai. Duke i diskutuar më tutje teoritë antike mbi shoqërinë, Agani inkudron problemin e projekteve të ndryshme shoqërore, të cilat në të vërtetë përbëjnë burimin e teorieve mbi shoqërinë, duke filluar nga projekti i Platonit dhe Aristotelit, përmes kohës së re, teorive mbi të drejtat natyrore dhe kontratën shoqërore, mandje projektin e shoqërisë civile, i cili qe inauguruar pas Revolucionit Francez dhe i cili vazhdon të jetë edhe sot një projekt aktual, të cilin disa popuj po e përsosin, kurse disa të tjerë ende e sunojnë si një ideal apo ambicje që duhet arritur.

Fehmi Agani ishte njohës i mirë i teorisë së të drejtave natyrore dhe kontratës shoqërore dhe kjo teori sipas tij ishte një teori paraprijëse e projektit të shoqërisë civile në kuptimin se njerëzit mund të arrijnë në një marrëveshje për mënyrën se si do ta rregullojnë jetën dhe marrëdhëniet e tyre në shoqëri. Madje ai në një studim special për shoqërinë civile që mbanë titullin *Vështrim rreth shoqëri-*

së civile, në bazë të kontratës, shkruan ai (duke parafrazuar Lokun dhe Hobsin), individët bashkohen në një sistem shoqëror, në shoqëri civile dhe kontrata, shoqëria sigurohet nga shteti sepse marrëveshja pa forcën që e garanton është një fjalë boshe”.¹

Autori këtu analizon gjerësisht pikëpamjet e Hobsit, Lokut dhe Rusoit, të cilët natyrisht kishin dallime në lidhje me shtetin dhe shoqërinë, por ata megjithatë “u përngjajnë dy minatorëve që mihin të njëjtin tunel nga drejtime të ndryshme dhe takohen në fund të punës së kryer”. Natyrisht puna e kryer këtu është tërë ai kontribut për të arritur deri te koncepti i shoqërisë civile. Sipas Aganit dallimi themelor midis tyre ka të bëjë me faktin se “Hobsi e sheh shoqërinë civile si pjesë të zgjedhjes (për të krijuar një shoqëri paqeje), kurse Rusoi si pjesë të madhe të problemit”. Themi pjesë të madhe të problemit, ngase edhe sot e kësaj dite shoqëria civile ndeshet me shumë të panjohura dhe dilema, që nga definimi se ç’është ajo e deri te modalitetet e funksionimit të saj. Sidoqoftë, Agani me të drejtë konstaton se Hobsi, Loku dhe Rusoi në aspektin teorik konsiderohen paraardhës të konceptit themelor të shoqërisë civile. Te Hobsi dhe Loku shoqëria civile përputhet me shtetin dhe me institucionet e organizimet e tij, madje Loku një kaptinë të njëjës ndër kryeveprat e tij e titullon “*Mbi shoqërinë politike ose civile*”.

Natyrisht, për Aganin në këtë periudhë dhe te keta autorë janë vënë bazat teorike për një koncept të shoqërisë civile, i cili është dashur të përpunohet gjatë, por që ky proces vazhdon edhe sot. Për shoqërinë civile, e cila si mbështetje themelore e ka qytetarin, marrëveshja dhe ligji është drejtim tjetër nga despotizmi, diktatura dhe autoritarizmi, përkatësisht është diçka nga sistemi aristokratik i privilegjeve. Në këtë rrjedhë të zhvillimit të konceptit, por edhe të praktikës së shoqërisë civile, një emër tjetër i rëndësishëm është edhe Monteskie me veprën e tij “*Fryma e Ligjit*”.

Në studimin e tij me titull “*Në rrjedhat e mendimit sociologjik*”, Agani pikëpamjen e Monteskies e analizon në kapitullin dhe në kontekstin e mendimit shoqëror të Revolucionit Francez. Kjo ngjarrje konsiderohet kthesa themelore që la prapa marrëdhëniet feudale të shtypjes dhe pabarazisë dhe që praktikisht hapi perspektivat e shoqërisë civile me moton barazi, vëllazëri, liri.

1 Fehmi Agani, *Thema*, nr. 14, fq. 10, Shoqata e Filozofëve dhe e Sociologëve të Kosovës, Prishtinë, 1999.

Te ky kapitull Agani e citon Deni Dideronë të ketë thënë se çdo shekull e karakterizon fruma e vet, ndërkaq fryma e asaj kohe ishte fryma e lirisë. Liria pra është ai qëllimi sublim të cilin duhet arritur qytetari duke jetuar në një shoqëri civile të jodhunës.

Në kokat e njerëzve dhe në aspektin teorik, shkruan Agani, Revolucioni Francez u realizua para vitit 1789; "Monteskie kishte demaskuar despotizmin, Volteri injorancën dhe mosdurimin fetar, kurse Dideroi, Holbahu, Helveciusi e Dalamberi botonin Enciklopedinë e cila u kishte dhënë republikanëve flamurin teorik dhe tekstin për deklaratën e të drejtave të njeriut".²

Agani e konsideron të rëndësishëm Monteskien për një shoqëri civile të ardhshme, sepse ai me frymën e ligjeve vuri një shtyllë të domosdoshme, mbase kryesoren që do ta bëjë atë funksionale. Së pari është e domosdoshme të kuptohet fryma e ligjeve, që mund të funksionojnë ato, sepse njohja e shoqërisë është jo njohje e një fataliteti natyror, por e ndërlidhjeve dhe mundësive që u ofrojnë njerëzve faktorët natyrorë dhe shoqërorë. Në të vërtetë kjo ndërlidhje e faktorëve të jashtëm e të brëndshëm, natyrorë e shoqërorë dhe ekuilibri i tyre përbën frymën e ligjeve. Duke e interpretuar konceptin e Monteskie për shoqërinë dhe lirinë, Agani veçon pikëpamjen e tij për despotizmin si kërcënim për lirinë dhe depërtimin e suksesshëm që kishte bërë Monteskie në drejtim të gjetjes së bazës shoqërore ku mbështetet despotizmi dhe joliria. "Parimi i despocië është frika, thotë Monteskie, duke shprehur një ndër mendimet e tij më të thella dhe ndër karakteristikat më qenësore të çdo despocie e despotizmi. Në despoti frika i integron dhe i mbanë njerëzit nën sundim. Despocia lind si një goditje, ajo apelon dhe mbështetet në pasionet e njerëzve. Ajo lind atje ku njerëzit nuk e njohin lirinë ose nuk janë të gatshëm të paguanë çmimin e nevojshëm për të. Reduktimi i ligjeve dhe qendërzimi i pushtetit i shndërron monarkët në despotë. Despotizmi në të vërtetë nuk njeh ligje, krjimi dhe zbatimi i ligjeve bëhet në mënyrë arbitrare. Për të kufizuar arbitraritetin dhe despotizmin, Monteskie zhvillon teorinë e ndarjes së pushtetit në pushtet legjislativ, ekzekutiv dhe gjyqësor, një temë e madhe që zë vend të spikatur në teoritë politike dhe lëvizjet politike të mëvonshme, pa humbur aktualitetin as sot ..."³

2 Fehmi Agani, *Në rrjedha të mendimit sociologjik*, Rilindja, Prishtinë, 1990, fq. 82.

Duke analizuar rolin e teorive shoqërore të kësaj periudhe dhe kontributet për shoqërinë civile, Agani krahas kontributit të Monteskie radhit edhe atë të Rusosë mbi sovranitetin e popullit. Shkrimet e këtij lloji që i gjejmë në veprën e Aganit janë pothuaj të parat në letrat shqipe dhe mjaft të veçanta në një ambient kulturor, por edhe shoqëror ku ka sunduar një kohë të gjatë despotizmi dhe ku tonin kryesor jetës shoqërore ua kanë dhënë romantizmi dhe studimi i folklorit kombëtar. Sidomos tani kur shoqëria kosovare po e synon demokratizimin dhe ndërtimin e shoqërisë civile, vepra e Aganit vie e bëhet akoma më aktuale në funksion të drejtperdrejtë të këtyre synimeve.

A nuk tingëllojnë gjithnjë aktuale madje si mësimet të drejtperdrejta parafrazimet që Agani i bën veprës së Rusosë mbi sovranitetin e popullit dhe lirinë kur thuhet: "Liria është cilësi esenciale e njeriut. Të heqësh dorë nga liria don të thotë të heqësh dorë nga cilësia njerëzore, nga të drejtat njerëzore, madje edhe nga detyrat njerëzore... Marrëveshja e arritur në bazë të vullnetit, barazisë, reciprocitetit është në të vërtetë vetëkonstituim i popullit si shtet apo bashkësi politike. Duke qenë kështu, është e pabazë, prandej e paqenë, çdo marrëveshje që do të përcaktonte nënshttrimin e disave ndaj të tjerëve, të popullit ndaj sunduesit ..."⁴

Natyrisht në vështrimet e tij mbi Rusonë dhe bahkëkohasit e tij, Agani me elokuencën e tij të veçantë nxjerr në pah edhe deficitet dhe mangësitë e atyre teorive, siç ndodh bie fjala me kategorinë e "vullnetit të përgjithshëm, i cili sipas Aganit është mjaft e papërcaktuar në veprën e Rusosë.

Duke e ballafaquar këtë kategori me vullnetet e veçanta, si fundament të shoqërisë civile, Agani e qartëson atë në lidhje me funksionin e vullnetit të përgjithshëm për të krijuar ligjet dhe bashkësinë funksionale, për të përfunduar se pikërisht sipas Rusosë, shteti është bashkësi reale sepse është një shoqërim, lidhje e qytetarëve të lirë, të bashkuar vullnetarisht dhe jo krijesë mbiindividuale. Sipas Aganit këto konceptione, që tradita evropiane i gjeti te Rusoi, Monteskie etj., përbëjnë bazën e çdo teorie demokratike dhe të çdo demokratizimi.

3 F. Agani, vepra e cit., fq. 86.

4 Po aty, fq. 102.

KOSOVA – PAVARËSIA, DEMOKRATIZIMI, GJASAT DHE SHPRESAT

Po të përpiqeshim ta periodizojmë veprimtarinë aq dinamike të Fehmi Aganit në disa periudha më karakteristike, atëherë sigurisht se periudha nga viti 1990 e deri në pushkatimin e tij nga horrdhitë çetnike serbe paraqet një kaptinë të veçantë, gjithsesi më kreativen por edhe më dramatiken në jetën e tij.

E thamë që në fillim se Fehmi Agani jetoi mu në epiqendrën e konfliktit shqiptaro-serb dhe në personalitetin e tij ai e jetoi dhe e përjetoi dramën e popullit shqiptar të Kosovës sidomos në epilogun e saj final që zgjati më se dhjetë vjet. Nuk thuhet rastesisht se njerëzit vdesin ashtu si jetojnë, në mënyrë dramatike, tragjike por edhe heroike e simbolike njëkohësisht. Në jetën dhe angazhimet e tij teorike, por edhe politike Agani ngërtheu të gjitha këto momente nga jeta e popullit që i takoi.

Në aspektin teorik, periudha që nga vitet e nëntëdhjeta mund të quhet periudhë e shkrimeve të angazhuara të Fehmi Aganit, ku mbrohet e drejta e kosovarëve për vetëvendosje dhe liri dhe ku demaskohen planet hegjemoniste dhe ekspansioniste, por edhe luftënxitëse të Serbisë, përkatësisht të strukturave udhëheqëse të saj, të cilat janë përgjegjëse për lufrat dhe krimet në Slloveni, Kroaci, Bosnje e Hercegovinë dhe së fundi edhe në Kosovë. Në tryezat e shumta për Kosovën, në konferencat formale dhe joformale, në takimet politike e diplomatike Agani ishte një prezentues kompetent i çështjes së Kosovës dhe një reprezentues i ndershëm që dilte mu nga qendra apo gjiri i saj, të cilën e prezentonte dhe sërish i rikthehej për të mos e humbur hapin, për të mos ia harruar pulsën, gjithnjë pa demagogji, pa kalkulime për ta depozituar në fund edhe kokën në dheun e saj, në momentet më dramtike kur në luftë kundër fashizmit serb u ngrit e gjithë bota demokratike e udhëhequr nga NATO-ja.

Mund të themi se Fehmi Agani ishte mjaft i stërvitur me natyrën e konfliktit shqiptaro-serb dhe në shkrimet e tij, por edhe në angazhimet politike, ai u përpoq që konflikti të zgjidhet me mjete politike. Në shkrimin e tij mjaft të bazuar me titull "*Toleranca dhe konfliktet shoqërore*", ai ndër të tjera thekson se "toleranca nuk mund të shuajë konfliktet, të pamundësojë shfaqjen ose ekzistimin e tyre. Në qoftë se konfliktet kanë bazë objektive, nëse ato shkaktohen

nga pabarazia në pronë, fuqia shoqërore, prestigji, nëse janë rezultat i interesave të ndryshme e të kundërta, natyrisht që vetëm ndikimi në faktorët që i shkaktojnë konfliktet mund t'i pamundësojnë ose tejkalojë ato. Por toleranca është faktor i rëndësishëm i shikimit të qartë të konflikteve, të natyrës, të përmasave, të implikimeve të tyre, si faktor i vetëdijësimit për konfliktet e caktuara dhe pasojat e tyre

„5

Konflikti shqiptaro-serb sipas Aganit është një konflikt sistemor, që don të thotë se radikalisht kontestohet sistemi politik si sistem i dominimit dhe i sundimit mbi Kosovën dhe prandaj edhe gjendja e imponuar për dhjetë vjet nga shqiptarët u trajtua si okupim dhe aneksim.

Duke e përcjellur me vemendje ecurinë e konfliktit dhe eskalimin e tij, Agani në shumë shkrime të tij apelon që të kuptohet drejt ky problem (nga qarqe ndërkombëtare) si, bie fjala, në shkrimin "Kontestimi i sundimit serb dhe moskuptimet", mandej në shkrimin "A është e aftë Serbia për ndryshime rreth Kosovës" etj., ku arsyetohet e drejta e shqiptarëve të Kosovës për vetëvendosje për shkak se konfliktet sistemore, çfarë është ai shqiptaro-serb janë të painstitucionalizueshme, që do të thotë se nuk kanë si të zgjidhen në institucion. "Faktorët nga ata që e përcaktojnë intenzitetin e konfliktit të individit me grupin, inicojnë konflikt të një intenziteti të lartë, sepse konflikti zhvillohet rreth pavarësisë së Kosovës ose mbajtjes së shqiptarëve nën sundim, kurse kompaktësia e shqiptarëve – identifikimi me grupin është thuaja se e qindpërqindtë" (*Thema*, artikulli i cituar).

Në shkrimet e tij të angazhuara, Agani u përpoq ta shohë Kosovën në kontekst kombëtar, por edhe ndërkombëtar, në mënyrë që në përpjekjet për zgjidhjen e konfliktit shqiptaro-serb, Kosova të fitojë sa më shumë përkrahje dhe simpati, sepse ky problem mund të bëhet i zgjidhshëm vetëm në kontekstin e një rendi e politike të re botërore e në bashkërenditje me faktorët ndërkombëtarë. Në këtë kontekst të ri ndërkombëtar duhet parë, sipas tij, edhe raportet ndëreshqiptare, sepse mund të bëhet fjalë për "pasoja frenuese të centralizmit kombëtar", sidomos duke pasur parasysh patetikën averzive neveritëse të panserbizmit pas agresivitetit të "gjithëserbi-

5 F. Agani, *Thema*, nr. 15. fq. 30.

zmit", i cili bie ndesh me proceset e reja të bashkëpunimit të vullneshëm dhe me interes. Sipas Aganit, policentrizmi si një realitet i qenies politike, shoqërore e kulturore të shqiptarëve, në secilën sferë dhe në bashkëpunimin e tyre, shënon një begati dhe një prej parakushteve të një zhvillimi dinamik e të gjithanshëm. Duke i identifikuar vështirësitë e bashkëpunimit brendashqiptar, Agani veçon të kaluarën pesëdhjetëvjeçare kur shteti shqiptar si autarki tipike dhe si një diktaturë e mbyllur e shihte bashkëpunimin si një parullë, si një mundësi manipulimi. Rrjedhimisht, sipas tij situata e re "kërkon një konceptim të ri të bashkëpunimit ndërsqiptar, një përcaktim racional të synimeve, të mundësive, të formave e të efekteve të pritshme të këtij bashkëpunimi".

Vështirësi tjetër për të paraqet fakti se zona të ndryshme shqiptare sot objektivisht jetojnë në kushte të ndryshme, ballafaqohen me situata e probleme relativisht të veçanta, kanë interesa të veta të veçanta.

Duke e elaboruar më tutje këtë lloj pluralizmi brendashqiptar Agani nuk harron të theksojë faktin më kryesor të aktualitetit ballkanik në lidhje me raportet ndërsqiptare dhe ballafaqimin e tyre me të tjerët, sidomos përballë ekspansionizmit serb" Është hera e parë, thotë ai, që shqiptarët jashtë Shqipërisë e ndejnë angazhimin e Shqipërisë si angazhim të shtetit të tyre dhe ky natyrisht, sipas tij, është një rezultat kolosal.

Në lidhje me këtë temë, mua personalisht më kishte rënë rasti të diskutoja në prag të luftës në Sarajevë me ish-profesorët e mi, të cilët aso kohe, të frikësuar nga agresiviteti i ekspansionizmit serb për fatin e Bosnjes, po më thonin të njëjtën gjë. Natyrisht që edhe ju jeni shumë të rrezikuar, por është fakt shumë me rëndësi se ju keni një shtet amë, ndonëse ai ka shumë vështirësi, ekzistimi dhe angazhimi i tij bën që konflikti në Kosovë ta rrezikojë paqen në rajon, prandaj edhe interesimi i faktorit ndërkombëtar për Kosovën si një rrezik për rajonin dhe parandalimi i konfliktit atje, sipas tyre, do të duhej të ishte një prioritet. Ky konstatim është treguar i saktë dhe Shqipëria vërtet ka luajtur një rol vendimtar në lidhje me krizën e Kosovës jo vetëm për faktin që pranoi aq shumë refugjatë, por edhe për faktin se refugjatët u mbajtën afër, për t'u kthyer shpejt në vatrat e tyre dhe për faktin tjetër se Shqipëria ofroi logjistikë të domosdoshme për NATO-n për të shpëtuar popullin e Kosovës dhe për ta evituar një katastrofë humanitare dhe për ta evituar mundësinë e një plani patologjik për pastrimin etnik apo zhdukjen e tërë një populli.

Profesori i nderuar kishte pasur plotësisht të drejtë kur kishte konstatuar se shqiptarët jashtë Shqipërisë e ndjejnë angazhimin e Shqipërisë si angazhim të shetit të tyre.

NJË VËSHTRIM RRETH QËNDRIMIT TË PKSH NDAJ PARTIVE DHE GRUPEVE TË TJERA POLITIKE JASHTË FNÇ GJATË LUFTËS SË DYTË BOTËRORE

Në kompleksin e problemeve që karakterizojnë jetën politike të Shqipërisë gjatë Luftës së Dytë Botërore, ndër momentet që e përcaktuan zhvillimin politik të këtyre viteve dhe proceset politike të kësaj kohe, vend të rëndësishëm zë, padyshim, qëndrimi i Partisë Komuniste të Shqipërisë ndaj partive dhe grupeve politike jashtë Frontit Nacionalçlirimtar.

Raporti i PKSH ndaj rrymave të tjera pak a shumë të organizuara politike në Shqipëri, në fillim ndaj rrymave politike apo partive e grupeve politike jashtë Frontit Nacionalçlirimtar, më vonë përbën një ndër sektorët e aktivitetit politik më intensiv e më delikat e të vështirë të PKSH gjatë luftës.

Varësisht nga forcat politike që shfaqeshin, nga qëndrimi i tyre ndaj luftës kundër okupatorit dhe ndaj problemeve kryesore shoqërore e politike të kohës, nga orientimi dhe aktiviteti i tyre, përcaktohej edhe qëndrimi i PKSH. Prandaj, në qëndrimin e PKSH ndaj rrymave të tjera politike dallojmë periudha, faza të veçanta me karakteristikat e tyre, por vetëm si momente të një orientimi parimor e konsekuent.

Në përgjithësi, në mënyrë të padetajizuar, qëndrimin e PKSH ndaj rrymave politike të vendit, ndaj partive dhe grupeve politike ja-

shtë Frontit Nacionalçlirimtar pas Konferencës së Pezës, mund ta ndajmë në tri faza kryesore: 1. Faza nga formimi i PK deri në Konferencën e Pezës apo pak pas saj, deri në formimin e "Ballit kombëtar"; 2. Faza ç'prej formimit të "Ballit kombëtar" deri në mbledhjen e Mukjes apo në dështimin e bisedimeve të Mukjes, që përputhet me kapitullimin e Italisë; 3. Faza e tretë, prej dështimit të bisedimeve të Mukjes e deri në fund të luftës. Natyrisht, ndarja e raportit të PK ndaj rrymave të tjera politike në faza të caktuara bëhet sipas disa karakteristikave të këtij raporti dhe, si edhe ndarjet e tjera të fenomeneve shoqërore, është vetëm e përafërt, relative, pa kufij të prerë.

Në periudhën e parë PK është e vetmja forcë politike e organizuar, me orientim politik të caktuar për luftë kundër okupatorit dhe shërbëtorëve të tij dhe për një Shqipëri të lirë, demokratike. Përkundër saj, si të organizuara paraqiten vetëm grupet politike në shërbim të okupatorit, të inkuadruara në institucione të sistemit fashist të pushtimit. Qëndrimi i PK ndaj këtyre grupeve ishte kategorikisht i prerë, qëndrim i konfrontimit total dhe i luftës që përfshin të gjitha format, ç'prej demaskimit deri te lufta e armatosur. Dhe, këtë luftë PKSH e fitoi. Regjimi i pushtimit që në krizë permanentet, garniturat qëveritare ndërroheshin njëra pas tjetrës, kombinacionet, intrigat e makinacionet politike qenë të shumta e të shpeshta, por me asnjë ekip okupatori s'i siguroi vetes përkrahje të gjerë dhe as stabilitet sundimit të tij. Kjo ngjau në radhë të parë për shkak të luftës së shumanshme, të guximshme e inventive që u bënë këtyre PKSH. Përkundrazi, baza shoqërore-klasore e politike e regjimit okupes ngushtohej gjithnjë, kurse grupet politike në shërbim të okupatorit vazhdimisht shternin.

Përveç grupeve politike në shërbim të okupatorit, ishte një shtresë e gjerë e paorganizuar e nacionalistëve disa prej të cilëve ishin deklaruar për luftë kundër okupatorit dhe në proces të luftës ishin afruar me PK, kurse të tjerët sikur prisnin. Ekzistonin edhe grupe të tilla që pak a shumë nuk vepronin në mënyrë të organizuar, si ish-pjesëtarët e "Bashkimit kombëtar" e të emigracionit politik, që nuk ishin vënë në shërbim të okupatorit as nuk ishin në luftë me të,

mandej ata që simpatizonin Zogun, pjesëtarët e grupeve komuniste, që nuk u inkuadruan në PKSH, e të tjerë. PK përpiquej për përfshirjen e të gjithë këtyre, në një mënyrë apo në një tjetër, në luftë dhe në Frontin Nacionalçlirimtar. Rezolucioni i Mbledhjes së grupeve komuniste shtron nevojën e punës për mobilizimin e masave të popullit në Lëvizjen Nacionalçlirimtare. Rezolucioni i mbledhjes së grupeve komuniste shtron nevojën e punës për mobilizimin e masave të popullit në Lëvizjen Nacionalçlirimtare, shtron detyrën e bashkimit me të gjithë nacionalistët që e duan me të vërtetë Shqipërinë e lirë, me të gjithë shqiptarët e ndershëm që duan të luftojnë kundër fashizmit".¹ Flitet për zgjerimin e punës me Lëvizjen Nacionalçlirimtare "nga poshtë dhe nga lart" dhe kërohet të përfshihen në luftë "të gjitha fuqitë patriotike dhe antifashiste".² Po lufta për unitetin politik të popullit, për Frontin e përbashkët antifashist, edhe pse përmendej dhe kërkohet bashkimi i rrymave të ndryshme politike, në esencë ishin luftë për bashkimin e masave të gjera popullore dhe për organizimin e tyre rreth programit të PKSH të luftës çlirimtare, dhe këtij qëllimi duhej t'i shërbenin që nga këshillat nacionalçlirimtare deri te organizatat e masave.

Pjesëtarët e rrymave të tjera politike trajtoheshin si të padifrencuar; në thirrje dhe apelet e shumta PK u drejtohej, përveç shtrësave të ndryshme shoqërore si punëtorëve, fshatarëve etj. edhe këtyre, që emëroheshin si nacionalistë. Në të vërtetë, në mes të nacionalistëve kish filluar diferencimi qysh herët dhe disa prej tyre qenë ndër të parët në luftën antifashiste. Për bashkimin rreth programit të Luftës Nacionalçlirimtare të të gjitha rrymave politike, përveç "elementëve armiq", insiston edhe Konsulta e prillit e aktiviteti të PKSH. Ajo kërkonte "të mos lejohet asnjë shmangie ose keqkuptim në çështjen e Frontit të përbashkët Nacionalçlirimtar të popullit shqiptar. T'u japim mundësi të gjitha forcave politike të nderçme, të

1 Dokumentet kryesore të PPSH I, fq. 12.

2 Po aty, fq. 23.

marrin pjesë aktive në LNÇ duke u hapur atyre portat e njësive partizane".³

Konferenca e Pezës shënoi një shkallë të lartë të unitetit politik të popullit shqiptar në luftë kundër fashizmit. Ajo afirmoi rolin udhëheqës të PKSH. Përveç atyre nacionalistëve që kishin hyrë në luftë kundër fashizmit dhe përfaqësuesve të organizatave të masave, në konferencë morrën pjesë edhe përfaqësues të rrymave të tjera si Abas Kupi që përfaqësonte, në të vërtetë, zogistët, etj. U ftuan edhe do të tjerë, persona që do të udhëheqin më vonë "Ballin".

Konferenca e Pezës u tregoi pjesëtarëve të rrymave të tjera politike që prisnin, duke llogaritur se raporti ndërkombëtar i forcave politike-ushtarake, që do të vendoste fatin e luftës, do të vendosë edhe fatin e Shqipërisë dhe se atyre do t'u mjaftonte të gjenden të gatshëm në momentin përfundimtar, se brenda Shqipërisë po lindin forca të brendshme që do të kenë fjalë të fuqishme për të ardhmen e vendit dhe se komoditeti i qëndrimit pasiv e të rezervuar dhe i pritjes së çasteve të fundit, me gjithë besimin që kishin në fjalën vendimtare të aleatëve, në radhe të parë të aleatëve perëndimor, mund t'i privonte nga pretendimet për të marrë pushtetin. Prandaj edhe këta u vunë në lëvizje. Si rezultat i këtij trazimi lindi "Balli kombëtar".

Faza e dytë në zhvillimin e marrëdhënieve të PK ndaj rrymave apo partive dhe grupeve politike jashtë FNÇ, që nga Konferenca e Pezës apo lindja e "Ballit kombëtar" deri në mbledhjen e Mukjes, është fazë që karakterizohet nga shfaqja në skenën politike edhe e një partie tjetër, e cila nuk është as me Frontin e as për luftën, por nuk është as në shërbim direkt të okupatorit, të paktën në fillim e të paktën jo haptasi, dhe nga përpjekjet e PK për të përballuar vështirësitë e kësaj situatë të re, për të përcaktuar raportin ndaj "Ballit", për ta tërhequr atë në Luftën Nacionalçlirimtare, për të diferencuar e përçarë "Ballin" përbrenda, për të demaskuar pjesën reaksionare apo veprimtarinë reaksionare të tij. Përcaktimi i relacionit ndaj "Ballit"

3 *Dokumente kryesore të PPSH*, I, fq. 63-64.

ishte i vështirë, përpos tjerash, për shkak të heterogjenitetit të tij, të mungesës së një përkufizimi të qartë të pozitës dhe të qëndrimeve si dhe të mospërputhjes së fjalës me veprën e tij. Situata që duhej të përballohej ishte e rëndë dhe delikate, sepse dalja në skenë e “Ballit kombëtar” me programin e vet demagogjik pseudopatriotik shkaktoi një farë konfuzioni, veçanërisht në fshat. Në fazën e parë ai ia arriti, me frikësime dhe demagogji, që të shkëpusë nga ndikimi i FNÇ një pjesë të fshatarsisë, duke i sjellë dëm të madh luftës kundër pushtuesit fashist.⁴

Dokument i parë që dimë, i cili në mënyrë më të plotë e karakterizon “Ballin kombëtar” dhe raportin ndaj tij, është një letër që në emër të KQ i dërgohet Komitetit qarkor të Korçës në janar të vitit 1943 mbi qëndrimin ndaj “Ballit kombëtar”. Theksi në këtë letër është në heterogjenitetin e “Ballit”, në mundësinë e diferencimit të tij dhe në nevojën e taktit politik në relacion ndaj tij. “Balli” – thuhej në këtë letër, është një “ramassis”(frëngjisht – grumbull sendesh pa vlerë – shënim i red.) elementesh me tendenca të ndryshme e të pafund, por që për “dado” kanë fjalën nacionalizëm në gojë ... Brenda “Ballit” është një shportë karavidhesh; Një pjesë e tyre që e quajnë veten të mëngjër e që thonë: “Ne jemi Balli i vërtetë” duan të luftojnë ... Një pjesë tjetër e duan luftën, por jo si e bëjme ne, një pjesë tjetër s'do të bëjë luftë, se konsumohen... Të tjerët janë partizanë të 99 hileve dhe një trimërie ... të fjalëve të mëdha por të asnjë pune”.⁵ Megjithëkëtë, porositej që puna e qëndrimit dhe e marrëdhënieve me “Ballin” të merret me tërë seriozitetin, madje për dy arsye: së pari, sepse, si thuhej në letër, “luftën nuk mund ta bëjmë ne vetëm, por me gjithë popullin dhe për këtë arsye me këta nacionalistë duhet ta marrim punën seriozisht”. Dhe së dyti, sepse “s'duhet me harrue influencën e tyre individuale në Shqipëri dhe këta kanë mundë të krijojnë një psikozë në popull që ekziston një organi-

4 Sh. Balvora, *Mbi qëndrimin parimor revolucionar të PKSH ndaj klasëve kryesore shfrytëzuese gjatë LNÇ*, “Studime historike” 1/1970, fq.25.

5 E. Hoxha, *Vepra I*, fq. 169-170.

zatë nacionaliste dhe që komunistët duhet të merren vesh me te e të binë dakord".⁶ Komiteti qarkor informohej se ishin vënë ca kontakte dhe kishin filluar ca biseda me përfaqësues të "Ballit" mbi mundësinë e bashkëpunimit në luftë kundër okupatorit. Këto kontakte e biseda motivizoheshin edhe nga shpresa se "atje ka mjaft elementë të mirë e të vendosur, që duan me të vërtetë bashkim e luftë", si dhe nga bindja se "atje, brenda në "Ballin", mund të ketë fraksione, se një kala prej karte s'mund të qëndrojë në këmbë".⁷ Pikërisht kjo, diferencimi përbrenda i "Ballit", tërheqja e një pjese në luftë e në bashkëpunim dhe, natyrisht, demaskimi i pjesës tjetër, përbente një ndër objektivat kryesore të politikës së PK ndaj "Ballit". Por, derisa të arrihet kjo, marrëdhëniet me "Ballin" kuptohen si një detyrë "shumë e rëndë dhe delikate, që lyp takt politik, gjakfohtësi dhe dinjitet ..."⁸ Natyrisht takti dhe gjakfohtësia që porositeshin nuk do të thoshnin qëndrim inferior apo kapitullues, prandaj po në të njëjtën letër thuhej për pjesëtarët e "Ballit": "... Por kur këta i vënë gurë rrotës, ne s'ju puthim gjunjët, por ua heqim kokën, emrin e Partisë ne s'e përlyejmë..."⁹

Letra tjetër dërguar Komitetit qarkor të PKSH për Gjirokastrën, po kështu në lidhje me qëndrimin ndaj "Ballit kombëtar", një muaj më vonë është e rëndësishme dhe shumë indikative për qëndrimin e PK ndaj kësaj organizate në këtë kohë. Në letër informohej Komiteti qarkor për rezultatet e bisedimeve me përfaqësuesit e "Ballit". Thuhej se këta përfaqësues ishin informuar për Konferencën e Pezës dhe platoformën e saj, por kishin deklaruar se nuk e njohin atë. Nuk kishin pranuar as propozimin e PK për bashkëpunim për formimin e këshillave nacionalçlirimtare dhe përgatitjen e një konference të madhe nga e cila do të dilte Këshilli i Përgjithshëm i ri Nacionalçlirimtar. Si rezultat i bisedimeve kishte përfunduar vetë formimi, në çdo qytet, i nga një komisioni për koordinim aksioni, me nga

6 Po aty, fq. 171 e 174.

7 Po aty, fq. 171 e 172.

8 Po aty, f. 171.

9 Po aty, f. 174.

një përfaqësues të PK apo të FNÇ e një të "Ballit". Në komision mbe-
tej vetëm të propozohet kryerja e përbashkët e ndonjë aksioni. Në
qoftë se aksioni pranohej prej të dy palëve, veprohej së bashku. Në
të kundërtën, pala që e propozonte, e realizonte vetë aksionin apo
mund të ndërmirte aksione të tjera, pa e informuar fare palën tjetër.
Komisionet e koordinimit do të kishin për detyrë të zhduknin edhe
mosmarrëveshjet që mund të lindnin, dhe, shikuar nga aspekti i PK,
ato kishin për detyrë edhe "me i bindë të "Ballit" të marrin pjesë
aktive në luftë!" "Sikundër e shihni, thuhej në letër, kjo lidhje është
qepur me pe të bardhë dhe pengesa do të takojmë mjaft rrugës, të
cilat s'duhet të na alarmojnë, as të na bëjnë të humbasim gjakfto-
htësinë, as të lëmë të shkelet dinjiteti (qoftë edhe një qime) i Prtisë
sonë dhe as të lejojmë të vihen gurë në rrotat e Luftës nacional-çli-
rimtare".¹⁰ Karakterizimi i marrëveshjes, vlerësimi që i bën asaj
PKSH shihet qartë jo vetëm nga fragmenti i mësipërm, por edhe nga
shpjegimet dhe udhëzimet e tjera se "ky komision dhe kjo marrëve-
shje s'e ndryshojnë as një qime të kokës luftën tonë dhe organizimin
e luftës", se duhet të vazhdojë dhe më intensivisht dhe më gjerësisht
formimi i këshillave nacionalçlirimtare, të cilat "kurdoherë duhet të
krijohen në platformën e rezolucionit të Pezës", se duhet të vazhdojë
organizimi i mëtejshëm i çetave, etj.¹¹ "Ata që kritikojnë Partinë dhe
Luftën Nacionalçlirimtare i demaskoni, - thuhej në letër, i luftoni, duke
pasur kurdoher parasysht që lufta të mos degjenerojë në një luftë
civile..."¹² "Balli" dhe qëndrimi i tij krahasohen me Mihajloviqin dhe
Kosta Peqancin dhe thuhet se u duhet prerë hovi "më parë me arë-
syetim e bindje, pastaj edhe me "manere forte". Prap theksohet se
çështja e qëndrimit ndaj "Ballit" është shumë serioze: "Jemi në një
kthesë të historisë sonë, në një kthesë të rrezikshme që, po dualëm
me sukses, kauza jonë ka fituar, po shkajtëm, e thyejtëm zverkun".¹³
Shtohet se kjo punë është e vështirë: "Puna me nacionalistët është

10 E. Hoxha, *Vepra I*, f. 198.

11 E. Hoxha, *Vepra I*, f. 197-198.

12 *Po aty*, f. 198

13 *Po aty*, f. 199.

shumë delikate. Këta s'janë të organizuar, këta s'kanë influencë. Pra këtë influencën e tyre duhet ta kanalizojë në rrugën e luftës, pjesën tjetër ta neutralizojmë e të mos ta lëmë t'i hedhë dorën okupatorit dhe të poshtërit t'i shtypim".¹⁴

Ndonëse "e qepur me pe të bardhë" marrëveshja e arritur për komisionin e koordinimit, po të realizohej, do të sillte një farë uniteti aksional të "Ballit" me PK dhe FNQ. Por ajo nuk u realizua, nuk u bë gjë për formimin e komisioneve të koordinimit dhe për bashkërendimin e aksioneve, dhe s'mund të bëhej gjë kur aksionet mund të ishin vetëm aksione luftë kundër okupatorit e "Balli" nuk ishte për aksione të këtilla.

Edhe një ngjarje tjetër duhe të këtë influencuar në vazhdimin e PK që të kërkojë mënyrë bashkëpunimi me "Ballin", ndonëse për këtë nuk dimë të ketë shkruar kush. Është fjala për direktivat e Kominternës dërguar PKSH. Mbështetjen për këtë pohim tonë e gjejmë në tonin që përshkon, lidhur me këtë problem, si në raportin e sekretarit të PKSH mbi direktivat e Internacionales dhe Luftën Nacionalçlirimtare, ashtu edhe me Konferencën e parë të PKSH dhe në konkluzat e saj.

Internacionalja Komuniste, me direktivat e saj, si u përmend kërkonte zhvillimin e Luftës Nacionalçlirimtare, krijimin e Frontit me të gjithë patriotët, duke evituar "parullat që dalin jashtë kuadrit Nacionalçlirimtar" si dhe futjen në udhëheqje të luftës, përveç komunistëve, të sa më shumë patriotëve dhe nacionalistëve të ndershëm. Motivoheshin këto direktiva si nga interesi primar i luftës antifashiste për tërë lëvizjen komuniste, prandaj nga interesi për një bazë sa më të gjerë të kësaj lufte, ashtu edhe nga nevoja për evitimin e momenteve nga zhvillimi i luftës çlirimtare, që do të mund të reflekttoheshin negativisht në marrëdhëniet në mes të fuqive aleate të koalicionit antihitlerian. Nga ana tjetër, shkalla e obligueshmërisë së PKSH të re ndaj këtyre direktivave, pikërisht pse ishin kontakti i parë zyrtar

14 Po aty.

me Kominternën, dhe vinin bashkë me aktin e njohjes së Partisë, duhej të ishte diç më e madhe. Prandaj, mendojmë se këto direktiva dhe toni i tyre kanë pasur ndikim të caktuar në qëndrimet e PKSH ndaj rrymave të tjera politike, veçanërisht deri në mbledhjen e Mujës. Në raportin e përmendur insistohet si për bashkimin e masave, ashtu edhe për bashkimin e të gjitha tendencave politike, përveç "atyre që bëjnë lodrën e okupatorit", përmendet shembulli i bashkimit në Pezë, që duhet vazhduar, por thuhet se Peza ishte hapi i parë, kurse duhet të bëhet i dyti. Politika e deriatëhershme e PKSH vlerësohet si e përputhshme me direktivat. Insistohet në diferencat me "Ballin", prandaj edhe për trajtim të diferencuar të rrymave të ndryshme të tij. Si grupe të tjera, me të cilat duhet të punohet për bashkëpunim, përmenden nacionalistët ende të paangazhuar, zogistët, kleri katolik, pjesëtarët e "Zjarrit". "Këto direktiva, thuhet në raport, që kanë për qëllim t'i afrojnë nacionalistët dhe jo t'i largojnë, duhet të zabtohen pikë për pikë".¹⁵

Konferenca e parë e vendit ishte tubimi më i madh i komunistëve shqiptarë që në qendër të vëmendjes kishte bashkimin politik të popullit dhe raportin ndaj rrymave të tjera politike, çështjen e bashkëpunimit me to. Direktivat e IK ishin në qendër të punimeve të saj. Edhe Konferenca e parë e PKSH konstatoi diferencimin në radhën e nacionalistëve, në pjesën e nacionalistëve reaksionarë, që bashkëpunojnë direkt apo indirekt me qeverinë e Maliq Bushatit, në nationalsitët që e kanë kuptuar se LNÇ është mjeti më i mirë për fitimin e indipendencës dhe në nacionalistët neutralë. Konferenca ishte i pari tubim i PKSH që duhet të mirrte qëndrim ndaj "Ballit kombëtar", të vlerësonte gjendjen dhe qëndrimet e kësaj organizate dhe të përcaktonte raportin ndaj saj. Për "Ballin", thuhej në rezolucionin e Konferencës se ka grumbulluar një pjesë të nacionalistëve, se këta nuk kanë pikëpamje të njëjta e të qarta as lidhur me LNÇ, as rreth pjesëmarrjes në qeverinë e M. Bushatit dhe as rreth shumë çështjeve të tjera. Aty ka shumë që e duna LNÇ, ka asish që "kanë luftuar

15 E. Hoxha, *Vepra I*, fq. 233.

dhe vazhdojnë të luftëojnë me armë në dorë kundër okupatorit”¹⁶ dhe me ta mund të bashkëpunohet në LNÇ. Por, “një pjesë e krerëve të “Ballit”, - thuhet në rezolucion, është thellësisht konservatore dhe bie në pozitat e kompromisit. Ata bëjnë politikë me dy faqe, mendojnë të jenë me Lëvizjen Nacionalçlirimtare dhe të mos e prishin me okupatorin, mendojnë të kalojnë nga kulltuku në kulltuk dhe ta mbanjnë kulltukun sido që të ndryshojë situata”.¹⁷ Thuhet për këtë pjesë të “Ballit” se frigohen nga LNÇ, sepse ajo u mbyll derën kompromiseve, e ngre vetëdijen e popullit dhe e shkëput atë nga ata që e mashtrojnë. Vlerësimi i këtillë i diferencuar i “Ballit” është karakteristik, sepse tregon që PKSH as në kohën e insistimeve më të mëdha për bashkëpunim me “Ballin” nuk kishte iluzione se do të mund të realizonte bashkëpunimin me këtë organizatë në tërësi, se dëshironte direncimin e brendshëm të kësaj organizate dhe se ishte e vetëdijshme për përkatësinë shoqërore klasore të udhëheqësisë së “Ballit” dhe për interesat që përfaqësonte e mbronte ajo.

Procesi i mëtejshëm shkoi jo në drejtim të bashkëpunimit, por të thellimit të divergjencave; “Balli” nuk mund të inkuadrohej në luftë, tencencat e tij për t’u imponuar si forcë politike dominante që përgatitej të marrë pushtetin në rast ndryshimesh dhe që, për këtë qëllim, përpiqej të përçante Frontin Nacionalçlirimtar e ta luftonte këtë, dhe ishte gati të bashkëpunonte edhe me okupatorin e me qeveritë kuislinge, po manifestoheshin gjithnjë më qartë, prandaj PKSH i mbetej të demaskonte politikisht “Ballin”, të shkëpuste çdo lidhje dhe çdo ndikim të tij në masat, të sqaronte aprincipialitetin e pozitës së tij dhe diferencat ndërmjet fjalëve dhe veprave të “nacionalistëve”, të cilët kërkonin të shkaktonin përçarjen në radhët e Frontit, përbënte anën më të rëndësishme të qëndrimit dhe të vijës së Partisë”.¹⁸ Dhe kjo punë, natyrisht, nuk mund të bëhej menjëherë, sepse ishte çështje e një procesi më të gjatë.

16 *Dokumente kryseore të PPSH, I. fq. 105.*

17 *Po aty.*

Fundin e kësaj fazë të dytë në zhvillimin e raportit në mes të PK dhe të rrymave të tjera politike jashtë FNÇ, faktikisht të “Ballit kombëtar”, e shënojnë bisedimet e Mukjes, më mirë të thuhet proceset që filluan fill pas tyre, në lidhje me to. Bisedimet e Mukjes janë një ngjarje padyshim shumë e rëndësishme në zhvillimin e brendshëm të Shqipërisë, me implikacione të rëndësishme si për proceset dhe zhvillimin e mëtejshëm të jetës politike, për raportin e forcave politike, etj., ashtu edhe për zhvillimin e mëtejshëm të luftës kundër okupatorit e të Revolucionit në Shqipëri. Si ngjarje e këtillë e rëndësishme, bisedimet e Mukjes, natyrisht, kanë qenë dhe janë objekt interesimi dhe vlerësimesh të ndryshme. Por, na duket, ka teprime në akcentimin e rëndësisë së Mukjes dhe njëansime në vlerësimin e saj.

Vështirë është të përcaktohet tërësia e momenteve dhe e rrethanave që e motivuan mbledhjen e përfaqësuesve të FNÇ e të “Ballit” në Mukje në fund të korrikut e në fillim të gushtit të vitit 1943, përveç rrethanave të ditura mbi zhvillimin e suksesshëm të operacioneve në të gjitha frontet, mbi perspektivën e qartë të disfatës jo të lartë të forcave të boshtit e të disfatës fare të afërt të fashizmit italian, mbi zhvillimet e suksesshme të Luftës çlirimtare në Shqipëri dhe nevojën e masave e të iniciativave të reja për t’u ballafaquar me situatën dhe zhvillimin e ri.

Sipas S. Skendit, opinioni publik presioni dhe përpjekjet e misionit ushtarak britanik si dhe bindja se aleatët do të zbarkojnë në Shqipëri, bënë që të bëhen përpjekje për bashkëpunimin e të dy grupeve”.¹⁸ Kjo mund të jetë vetëm pjesërisht e vërtetë, veçanërisht momenti i opinionit publik, sepse vetë fakti i mbajtjes së mbledhjes tregonte se “Balli” ende nuk ishte i diskredituar, kurse ndikimi i misionit britanik nuk mund të ishte aq i madh e perspektiva e zbarkimit aleat mund të sillte edhe të kundërtën, ashpërsimin e luftës midis dy grupacioneve politike. Për J. Amery, Abas Kupi, të cilin ai e quan

18 Sh. Ballvora, *Mbi qëndrimin parimor revolucionar të PKSH ...* fq. 26.

19 Stavro Skendi, *op. cit.* fq. 21

"arkitetk i politikës së aleancës" me "Ballin kombëtar", i alarmuar gjoja nga rreziku i luftës civile, ndërmori iniciativën për këtë takim, të cilin "Balli" e pranoi menjëherë, sepse e konsideronte edhe si dëshirë të britanikëve.²⁰ Natyrisht, nuk është kjo pikëpamje që mund të pranohet, sepse sado të ketë ekzistuar dëshira që A. Kupi të mbahet në FNÇ, ai nuk ishte kurrësi në situatë të përcaktojë politikën e Frontit, pra as ndaj "Ballit kombëtar".

Në ca publikacione pas vitit 1948 në Jugosllavi, si në "Marrëdhëniet jugosllavo-shqiptare" të Dedierit jo vetëm që dënohet mbledhja e Mukjes, por sipas saj vlerësohet e tërë politika dhe qëndrimi i PKSH ndaj "Ballit" dhe rrymave të tjera jashtë FNÇ. Bazën e vlerësimit të këtillë e përbën mendimi i S. V. Tempos, i shprehur në letrën dërguar KQ të PKJ në fund të korrikut të vitit 1943 si dhe në memoaret e tij të botuara. Sipas Tempos, PKSH "në mënyrë oportuniste qëndron në pikëpamjen se nevojitet me çdo kusht të realizohet bashkimi me "Ballin kombëtar", ose së paku të pritët që të kryhet diferencimi në radhët e tyre".²¹ Në të njëjtën letër ai pohon se "Lëvizja partizane në Shqipëri u zhvillua pa kurrfarë plani e komande", se mungesa e një lufte ofensive i ka lejuar "Ballit" të mbajë qëndrim kinse neutral, do të thotë "Balli" nuk u detyrua të deklarohet, se qëndrimi oportunist ndaj "Ballit" ka penguar formimin e Shtabit të përgjithshëm dhe të njësive më të mëdha Nacionalçlirimtare etj. Natyrisht, nuk harron të thotë se u ka thënë udhëheqësve të Lëvizjes në Shqipëri e edhe M. Popoviqit se "duhet të fillojnë luftën politike kundër "Ballit kombëtar", të intensifikojnë luftën, të nxisin diferencimin brenda "Ballit" dhe ta detyrojnë atë të marrë qëndrim ndaj luftës.²² Letrën e përfundon Tempo në këtë mënyrë: "Në Shqipëri, kryesisht, nuk ekzistonte dëshira të dëgjonin për përvojat e Jugosllavisë, përkundër Greqisë ku interesoheshin për detalet më të imta".²³ Të njëjtat mendime përsëriten edhe në memoaret e Tempos,

20 Julian Amery, *op. cit.* fq. 61, 66.

21 "Arkivi i Institutit të Lëvizje punëtore të Jugosllavisë" d. 5187.

22 *Po aty.*

përsëritet mendimi mbi qëndrimin oportunist për marrëveshje me çdo kusht me "Ballin" dhe përmendet qëndrimi ndaj çetnikëve në Jugosllavi si shembull që është dashur të ndiqej, përsëritet mendimi mbi dëmin e qëndrimit të këtillë ndaj "Ballit" për zhvillimin e LNÇ, kurse për Mukjen Tempo shënon se u ka thënë udhëheqësve të LNÇ në Shqipëri: "Ju po çuditeni si ka mundër Dishnica të nënshkruajë marrëveshje të tillë me "Ballin kombëtar ...", kurse ai në të vërtetë ka vazhduar të realizojë linjen tuaj të deritashme ... Është iluzion të mendoni se do të tërhiqni në anën tuaj të gjitha forcat e "Ballit" ... Ata duhet t'i diferenconi.²⁴

Pikëpamjes së këtillë, që nuk është vetëm vlerësim i bisedimeve të Mukjes, por edhe i qëndrimit të PKSH ndaj "Ballit" përgjithësisht, pa një analizë detale, por edhe pa e injoruar, duke e marrë si mendim të personit që ndoshta e njihte gjendjen sipas një qëndrimi prej ndonjë dite në Shqipëri, e të bisedimeve vetëm me Koçi Xoxin në rrugë për Greqi, mund t'i bëhen së paku këto vërejtje: 1. analiza e mësipërme e qëndrimit të PKSH ndaj "Ballit" flet të kundërtën, se ky qëndrim synonte tërheqjen e "Ballit" në luftë, por nuk e kushtëzonte luftën as formimin e këshillave Nacionalçlirimtare nga qëndrimi i "Ballit", prandaj s'mund të jetë diskutabile parimësia e qëndrimit ndaj "Ballit", diskutabile mund të ishin të shumtën qëndrimet eventuale taktike, vlerësimi i një situatë ose tjetrës. 2. Nuk gjen mbështetje në asnjë dokument pohimi se pritej diferencimi i vetëvetishëm në radhët e "Ballit", përkundrazi, të gjitha dokumentet e PKSH të asaj kohe e vlerësojnë "Ballin" si heterogjen dhe insistojnë për diferencimin e tij, madje aq as edhe kur dorëzohet në Parti grupi i "Zjarrit", prej atyre pjesëtarëve të grupit që kishin hyrë në "Ballin" u kërkua të qëndrojnë atje për të krijuar fraksion me "Ballin" dhe për të bërë presion brenda tij në drejtim të përçarjes së "Ballit" dhe në favor të luftës.²⁵ 3. Zhvillimi i suksesshëm i LNÇ, i formimit të pushtetit popullor etj. si para formimit të "Ballit", ashtu edhe pas tij, flasin qartë kundër pohimit se gjoja, për shkak të ndonjë qëndrimi ndaj "Ballit", u

23 Po aty.

24 S. V. Tempo, *Revolucija koja te~e*, Beograd, 1971, fq. 366-367.

25 E. Hoxha, *Vepra I*, fq. 239.

penguan ato. 4. Vlerësimi i Tempos, është e qartë, nuk merr parasysh nevojën që të evitohet, sa të jetë e mundur, lufta civile e të kërkohet bashkëpunimi me rryma të tjera politike, që ishte direktivë e Internacionales Komuniste e që ishte edhe porosi e Titos.²⁶ Krahassimi me çetnikët, që e bën Tempo, nuk qëndron, sepse përveç ngjashmërisë, ka edhe dallime midis tyre dhe pikërisht dallimi është këtu relevant: çetnikët filluan haptazi të bashkëpunojnë me okupatorin e t'i sulmojnë partizanët, që në muajt e parë të luftës, kurse "Balli" mbane qëndrim neutral, sa për sy e faqe, ishte kundër okupatorit, bashkëpunimin me të, kur e filloi, e bënte mëshehtë për shumë kohë. 6. Edhe krahassimi me Lëvizjen në Greqi nuk mund të qëndrojë, jo pse do të ishte e obligueshme përvoja jugosllave, por pse konkluza që nxjerr Tempo nuk i përgjigjet së vërtetës dhe Tito jepte vlerësim tjetër.²⁷ Edhe një vërejtje mund t'i bëhet, se paku vlerësimi të Memoareve, që përfundon me Mukjen, duke lënë kështu të kujtohet sikur Mukja i karakterizon të tëra marrëdhëniet e PKSH me "Ballin", edhe ato pas saj.

"Balli kombëtar", si gjatë luftës, ashtu edhe autorët nga radhët e tij pas luftës, insistojnë jashtëzakonisht në mbledhjen e Mukjes për të shfrytëzuar të gjitha përparësitë që u siguroi ajo, për të shfajësuar mundësisht veten e edhe për të arsyetuar disfatën që pësuan. Natyrisht, faji kryesor i atribuohet PKSH, që nuk e pranoi marrëveshjen e si shkak i kësaj konsiderohet ndërhyrja jugosllave

26 Në letrën që në emër të KQ të PKJ i dërgonte KQ të PKSH në shtator të vitit 1942, Tito ndër të tjera shkruante: "Përpuni me ra në kontakt me përfaqësuesit e grupeve dhe rrymave të ndryshme borgjeze dhe krijoni bashkë me ta Frontin nacional-çlirimtarë të Shqipërisë. (*Libri i bardhë*, Beograd, 1961, fq. 123).

27 Tito, në një letër dërguar Dimitrovit, në dhjetor të vitit 1944, kritikon edhe vijën e PK të Greqisë si "mjaft të luhatshme dhe në një farë dore sektare, që sipas mendimit tim, ka shkaktuar që Lëvizja çlirimtare e Greqisë të vijë në situatë bukur të vështirë ... Në Shqipëri gjërat po zhvillohen shumë mirë, janë krijuar 12 brigada dhe shumë aradha partizane, është çliruar tërë Shqipëria Jugore dhe ekziston bashkëpunimi i ngushtë me forcat e ushtrisë NÇ. Partia e Shqipërisë është e re, por po zhvillohet shkëlqyeshëm, sepse në udhëheqësi ka njerëz të rinjë shumë të përkushtuar ..." (Arkivi i Institutit të Lëvizjes punëtore të Jugosllavisë, dok, 21697.).

për shkak të pikës së marrëveshjes që bënte fjalë për nevojën e luftës për "Shqipëri etnike".

Vendimi edhe për një palë bisedimesh me përfaqësuesit e "Ballit" që marr nga ana e Këshillit të Përgjithshëm Nacionalçlirimtarë që më 4 korrik. Që caktuar delegacioni prej 12 vetësh që do të merrte pjesë në bisedime, i udhëhequr nga Ymer Dishnica, atëherë anëtar i Byrosë politike të KQ të PKSH, si dhe qëllimi i bisedimeve, që për FNÇ konsistonte në tërheqjen e "Ballit" në luftë. Takimi i parë bëhet në Tapizë, afër Tiranës, dhe i dytë më 1-2 gusht në Mukje. Bisedimet, siç dihet përfunduan me një marrëveshje shumë të favorshme për "Ballin". Në vend të luftës dhe pjesëmarrjes së "Ballit" në të, u diskutuan dhe u përfunduan çështje të tjera, u vendos të proklamohej pavarësia e Shqipërisë, të anulohet vendimi i Asamblesë kushtetuese të 12 prillit 1939, të formohet Komiteti për shpëtimin e Shqipërisë me nga dy përfaqësues të FNÇ e të "Ballit", çka do të thotë të pranohej "Balli" si partner me të drejtë pariteti, të ndahet pushteti me të e të injorohet ekzistimi i Frontit Nacionalçlirimtar dhe i pushtetit të këshillave nacionalçlirimtare, të luftohet për Shqipërinë etnike etj.

Nuk kemi elemente të mjaftueshme që të sqaronin si ngjau që përfaqësuesit e FNÇ të binin në pozitë të pranonin një marrëveshje, e cila i përgjigjet plotësisht "Ballit". Duket se rrethanat kur u mbajtën bisedimet, fakti që pikërisht në atë kohë u muar vesh rënia e Musolinit, u hap perspektiva e kapitullimit të Italisë dhe ndoshta edhe e zbarkimit aleat në Shqipëri, entuziazmi i çastit dhe iluzionet që mund të krijonte ai, kanë pasur ndikim të fuqishëm. Sidoqoftë, vendimtare duhet të ketë qenë dobësia e përfaqësuesve udhëheqës të delegacionit të FNÇ, të cilët, së pari, duket sikur të kenë kujtuar se çështja e luftës po mbaronte dhe, së dyti, duket sikur të ishin frikësuar, sikur ata të mos kishin besim në mundësinë e fitimit të luftës e të marrjes së pushtetit nga FNÇ i udhëhequr nga PKSH, por sikur t'u ishte dukur se rreth fatit të Shqipërisë prapë do të vendosin të tjerët, prandaj më mirë është aleanca me "Ballin", qoftë edhe e diktuar nga ai.²⁸

28 Mendim të ngjashëm shfaq edhe J. Amery, op, cit. fq. 62.

PKSH dhe Fronti nuk e aprovuan marrëveshjen e Mukjes. Këto biseda, që treguan qëllimin e "Ballit" që, pa pasë luftuar në masë të konsiderueshme, të imponohet jo vetëm si i barabartë me Frontin, por edhe si hegjemon në skenën politike të Shqipërisë, si dhe dizaprovimi i tyre nga ana e PKSH dhe e Frontit, shënojnë fillimin e fazës së tretë në raportin e PKSH ndaj rrymave të tjera politike, fazën e konfliktit direkt të armatosur në mes tyre, fazën e vënies së hapët të të gjitha rrymave politike jashtë FNÇ në shërbim të okupatorit, e proklamimit botërisht nga ana e tyre, se luftën kundër FNÇ dhe kundër PKSH e kanë detyrë të parë e kryesore, fazë që zgjati gjatë gjithë periudhës së luftës dhe përfundoi me dëbimin e okupatorit dhe me thyerjen e organizatave të "Ballit", të Legalitetit etj. në truallin e Shqipërisë.

PKSH reagoi shpejt dhe energjikisht kundër marrëveshjes së Mukjes. Që në dy letrat e para që E. Hoxha i dërgoi më 6 e 9 gusht Ymer Dishnicës, kritikohet rreptë marrëveshja dhe dënohet qëndrimi i tij. Në letrën e parë kritikohet ai dhe i tërhiqet vërejtja se delgaioni i FNÇ ka shkuar në bisedime "për t'ia vënë "Ballit" këmbët në një këpucë: të pranojë ose jo bashkimin, të futet ose jo në luftë, të pranojë ose jo të bashkëpunojë në këshilla, të pranojë ose jo të marrë pjesë në Shtab, pasi të ketë marrë pjesë në luftë", kurse në bisedime, "orkestrën e ka udhëheqë "Balli" dhe ai ka mundur të imponojë vullnetin".²⁹ Për disa vendime thuhet se janë të kota. Pavarësia fitohet me luftë dhe jo me proklamata, prandaj vendimi për shpalljen e pavarësisë së Shqipërisë s'është gjë. Anulimi i vendimit të Asamblesë kushtetuese të 12 prillit të vitit 1939 i nevojitej "Ballit". "Po t'i heshim një sy thuhet në letër, listës së Asamblesë së 12 prillit, aty do të shohim se është gjithë "Balli" brënda. Ata kërkojnë t'i lajnë gjynahet dhe ne t'u shtijmë ujët".³⁰ Pse të arrini që bisedimet të marrin këtë rrugë, i bëhet pyetje Y. Dishnicës, dhe më tej vazhdon: "Jo të udhëhiqemi nga mendimi që Ballin s'duhet të humbim, por të

29 E. Hoxha, *Vepra I*, fq. 328.

30 *Po aty*, fq. 329.

kemi kujdes mos të humbasim objektivin tonë e, pra objektivi juaj duhet të jetë ky dhe asnjë tjetër: 1. "Ballin" me e futur në luftë përnjëherë, me punë e jo me fjalë. 2. Të proklamojë luftën kundër fashizmit dhe jo indipendencën. 3. Të formojë Komandën e përbashkët pas të ketë luftuar. 4. Të shkojë drejt bashkimit duke luftuar, duke hyrë në këshillat e, sidomos, duke ndaluar luftën antikomuniste.³¹ Në post scriptum të letrës edhe një porosi i bëhet Dishnicës: "Por mos harro interesin e Partisë sonë, ajo duhet të jetë ashtu siç ka qenë: organizatorja dhe udhëheqësja e Luftës nacional-çlirimtare dhe të mbetet e tillë, dhe jo një fraksion në këtë luftë."³² Në letrën e dytë, përpos kritikës së rreptë që i bëhet delegacionit për kalim kompetencash dhe vënien e udhëheqësisë së LNÇ para aktit të kryer me traktin mbi bisedimet dhe formimin e Komitetit për shpëtimin e Shqipërisë, për mospërmendjen e PKSH, për bashkimin në bazë të paritetit me "Ballin" etj. thuhet ndër të tjera: "... Balli si dhe të gjithë oportunistët tjerë, sot kanë nevojë të madhe për të kapërcyer me marifet të kaluarën; duhet të kuptosh se ata janë vërsulur me të gjitha forcat e tyre për të trashëguar fashizmin që po vdes... për të marrë pushtetin dhe për të na larguar nga radha e parë, ku jemi sot, si dhe për të na dhënë shqelmën nesër ...".³³

Në ndërkohë, qarkorja e KQ të PKSH e 8 gushtit të vitit 1943 i lajmëronte organizatat dhe udhëheqësitë partiake se trakti i Komitetit për shpëtimin e Shqipërisë që bën fjalë për bashkimin e plotë në mes të Këshillit Nacionalçlirimtar dhe të "Ballit kombëtar", "është në kundërshtim me vijën nacional-çlirimtare dhe dizaprovohet nga KQ i Partisë. Në qoftë se "Balli" kërkon spjegime, - thuhej në qarkore, "i thoni se duhet të realizohet një bashkim konkret në terrenin tuaj, njëherë të pushojë luftën kundër LNÇ, të ndalojë propagandën antikomuniste dhe kundër partisë sonë, të spastrojë radhët nga kriminelët dhe agentët e fashizmit, të deklarohen haptas dhe me fakte kundër fashizmit ... dhe pastaj mund të mbërrijë në të

31 *Po aty*, fq. 330.

32 *Po aty*, fq. 334.

33 E. Hoxha, *Vepra I*, fq. 340.

tilla konkluzione”.³⁴ Në vazhdim në qarkore thuhet se qëndrimi ngaj “Ballit” është ai i pari, se nuk kërkohet bashkim sa për t’u bashkuar, dhe se bashkimi mund të bëhej pasi të rishikojë “Balli” politikën e tij të përparshme, ta dënojë këtë dhe të hyjë në luftë.³⁵

Marrëveshja e Mukjes, sigurisht, i suall dëme çështjes së luftës dhe të Lëvizjes Çlirimtare, mendojmë, për dy arsye kryesore: për konfuzionin që ka mundur të krijojë me përmbajtjen e karakterin e saj dhe dizaprovimin e mëvonshëm nga ana e PK e FNÇ dhe për pengimin që ka mundur të krijojë në diferencimin e radhëve të “Ballit”. Sidoqoftë, këto efekte negative ishin afatshkurtra, ato u përballuan me përpjekjen energjike të PKSH dhe të Frontit Çlirimtar, zhvillimi i Luftës Çlirimtare nuk u pengua esencialisht, dhe prandaj, i vetmi vlerësim objektiv i bisedave dhe i marrëveshjes së Mukjes është, më duket, vlerësimi i tyre si një moment i rëndësishëm, bile me pasoja negative për qëllimet dhe zhvillimin e luftës e të revolucionit, por vetëm si një moment, si një hallkë në vargun që në tërësi përbën qëndrimin principal të PK ndaj “Ballit” dhe rrymave të tjera politike jashtë Frontit Nacionalçlirimtar.

Vlerësimin më të plotë të marrëveshjes së Mukjes, të shkaqeve të dizaprovimit të saj dhe të qëndrimit në këtë fazë të re ndaj rrymave jashtë Frontit Nacionalçlirimtar, e bëri Konferenca e dytë nacionalçlirimtare e Labinotit, në fillim të shtatorit, e cila këtë çështje e pati si temë kryesore. Konferenca konstatoi se po zhvillohej në proces i grumbullimit të shpejtë të reaksionit rreth “Ballit” dhe i theksimit të karakterit reaksionar të organizatave jashtë Frontit. “Në këtë prizëm duhet parë si “Balli kombëtar” dhe veprimet që bën”³⁶ – thuhej në rezolucionin e konferencës. Shumica e krerëve të “Ballit” akuzohet për bashkëpunim me qeveritë kuislinge. Ai akuzohet se nën maskën e shqiptarizmit po pengon e po saboton luftën kundër fashizmit dhe po përçan popullin, se në kundërshtim me progarmin e

34 Dokumentet kryesore të PPSH I, fq. 153.

35 Po aty, fq. 154.

36 Dokumenta të organeve të pushtetit, fq. 56.

shpallur, po bën një politikë në favor të okupatorit, se po zhvillon propagandë antikomuniste, propagandë shoviniste të rrezikut serb e grek, propagandë të përçarjes në toskë e gegë, turq e kaurrë. "Balli", mandej akuzohet për kompromise me okupatorin, për gangsterizëm ndaj popullit, për pranimin në radhët e veta të spiunëve dhe agentëve të fashizmit dhe të elementëve kriminelë, për qëndrim të dyshimtë ndaj gjermanëve etj.³⁷ Marrëveshja dhe bashkëpunimi eventual me "Ballin" dhe me rrymat e tjera kondicionohen me këto: a) Luftë imediate, e paprerë kundër okupatorit fashist italian dhe gjerman; b) Të njihet aleanca e popullit shqiptar me fuqitë aleate, Bashkimin Sovjetik, Anglinë e SHBA, me popujt fqinj jugosllavë e grekë dhe me popujt e shtypur të Evropës, kurse çështja e Kosovës dhe Çamërisë të konsiderohet si çështje që do të zgjidhen pas luftës në bazë të së drejtës së popujve për vetëvendosje; c) Të njihet pushteti i Këshillave nacionalçlirimtare "si i vetmi pushtet i popullit në Shqipëri"; ç) Pastrimi i radhëve të "Ballit" dhe d) Të hiqet dorë nga propaganda antikomuniste.³⁸ Konferenca aprovoi qëndrimin e Këshillit të përgjithshëm për dënimin e marrëveshjes së Mukjes, si marrëveshje që "cenon parimet kryesore të Konferencës së Pezës, është në kundërshtim me interesat e luftës dhe të bashkimit të popullit shqiptar".³⁹

Me çështjen e raportit ndaj "Ballit" merren edhe direktivat e KQ lidhur me kapitullimin e Italisë. Edhe sot ato konstatojnë se po kryhet një diferencim forcash politike, por që karakterizohej me forcimin e reaksionit dhe me tubimet e tij rreth "Ballit". Duke qenë se zbarkimi eventual aleat konsiderohej fare i mundshëm dhe i shpejtë, shtrohet detyra që për rast të këtilë Këshillat nacionalçlirimtare të jenë i vetmi pushtet, Fronti Nacionalçlirimtar e vetmja forcë politike, prandaj të thuhet çdo forcë e "Ballit", UNÇ të jetë e vetmja forcë ushtarake.⁴⁰ Përmendet në direktiva dëmi që iu shkaktua LNÇ nga marrëveshja e Mukjes dhe përfitimi që pati "Balli" nga kjo, kurse për

37 *Po aty*, fq. 57

38 *Dokumenta të organeve të pushtetit*, fq. 58-59.

39 *Po aty*.

40 *Dokumenta të organeve të pushtetit*, fq. 158.

të ardhmen thuhet: "Ne mendojmë se me "Ballin kombëtar" nuk do të jetë e mundur të arrihet në një marrëveshje. Mendojmë gjithashtu se "Balli" ka marrë një rrugë që do ta shpjerë patjetër në një përpjekje me neve".⁴¹ Prandaj shtrohej si detyrë demaskimi dhe diskreditimi i "Ballit", nxitja e përçarjes në të, të bëhet i qartë roli i tij përçarës dhe vëllavrasës, të përgatitet populli e Lëvizja për ndeshje me "Ballin".⁴² "Mbaroi çështja e bashkimit me "Ballin", thuhej në letrën e KQ të 1 tetorit të vitit 1943, s'jemi në atë periodë, tash "Balli" duhet të demaskohet si një organizatë reaksionare që bën lodrën e okupatorit ..."⁴³ Në letrën që KQ i PKSH po atë ditë i dërgon Komitetit qarkor të Gjirokastrës, nevoja e luftës së armatosur kundër "Ballit" theksohet në mënyrë kategorike: "Bashkimi me BK tashti është një punë e vdekur... Tash bisedohet shpartallimi i BK ... Ne "Ballin kombëtar" do ta luftojmë si një organizatë reaksionare që i shërben armikut". Në letër kërkohet "... t'i spastrojmë ata plehra, me forcë e me armë, e me armë ta marrim pushtetin në dorë ... Nuk duhet të kufizohemi vetëm në një punë politike, por kjo punë politike duhet të forcohet me veprime ushtarake..."⁴⁴ Dhe kjo kohë, fillimi i tetorit, mund të konsiderohet periudhë kur PK dhe FNC zhdukën iluzionet lidhur me mundësinë e bashkëpunimit me "Ballin", u përgatitën për konfrontim ushtarak që dukej i paevitueshëm. Përgjithësisht, zhvillimi pas kapitullimit të Italisë, lidhur me perspektivën e afërme të fitores dhe nervozitetin që krijon ajo, e nevojën për të siguruar sa më parë pozitën dominante, shkonin drejt polarizimit klasor e shoqëror politik të forcave, drejt thellimit të diferencimeve në këtë bazë, prandaj edhe drejt polarizimit në relacionin: Fronti Nacionalçlirimtar (në krye me PKSH) – Balli kombëtar. Pikërisht në muajt e fundit të vitit 1943, incidentet e shpeshta ushtarake të mëparshme në mes të njësive të "Ballit" e të forcave çlirimtare, shndërrohen në konflikte të hapta

41 *Po aty*, fq. 161.

42 *Po aty*.

43 *Dokumentat kryesor të PPSH I*, fq. 173.

44 *Po aty*, fq. 176, 177.

ushtarake, "Balli" haptazi vihet në anën e okupatorit e të qeverive kuislinge, operacioni i dimrit të vitit 1943 – 1944 përbën fazën e angazhimit të tij maksimal kundër forcave çlirimtare, disfata e këtij operacioni shënon edhe disfatën e aspiratave të "Ballit" që të jetë forca dominante politike e ushtarake për ditët e fundit të luftës, shaktërrimi dhe tërheqja e okupatorit shoqërohej edhe nga shkatërrimi i organizatave dhe i njësive të "Ballit" dhe tërheqja e mbeturinave të tyre.

Polarizimi dhe diferencimi i shpejtuar i forcave klasore-shoqërore e politike dhe proceset që po zhvilloheshin në Shqipëri në këtë kohë, shkaktuan edhe shkëputjen formale të Abas Kupit nga FNÇ, dhe formimin, nga ana e tij, të Lëvizjes së Legalitetit. Prandaj kjo fazë e tretë e përcaktimit të raportit të PKSH ndaj rrymave të tjera politike jasht FNÇ është fazë e përcaktimit të raportit jo vetëm ndaj "Ballit", por edhe ndaj Legalitetit. Por qëndrimi ndaj Legalitetit mund të caktohej shumë më lehtë. Para së gjithash, vetë lidhja e kësaj lëvizjeje me emrin e Zogut ishte indikator i mjaftueshëm si për fizionominë klasore ashtu edhe për orientimin politik të Legalitetit. Ky fakt i kufizonte esencialisht mundësitë e manovrimit e të demagogjisë së kësaj partie dhe prandaj e lehtësonte luftën kundër saj. Qëndrimi i PK ndaj Legalitetit, pas shfaqjes së tij, nuk shënon faza të veçanta, nuk përfshin kontakte bisedimesh, është shumë më i thjeshtë e i përcaktuar. Qëndrimi që vlente në këtë kohë ndaj "Ballit" vlente edhe për Legalitetin, dhe ky ishte qëndrimi se Fronti Nacionalçlirimtar është organizatë që bashkon të gjitha forcat antifashiste e nacionalçlirimtare, kurse çdo organizatë jashtë Frontit bën vetëm lodrën e okupatorit. Konditat që i caktoi Konferenca e Labinotit për bashkëpunim me "Ballin", vlejnë edhe për Legalitetin, por këtyre u shtohet edhe kushti që për të bashkëpunuar me FNÇ, zogistët duhet të linin çështjen e Zogut si çështje e regjimit politik që do të zgjidhej pas luftës. Natyrisht, me përjashtim të pjesëmarrjes së A. Kupit në Konferencën e Pezës, në Këshillin e Përgjithshëm dhe Shtabin e Përgjithshëm Nacionalçlirimtar para se të lindte Legaliteti, më vonë nuk pati bashkëpunim në mes të tyre. Dhe më vonë kur UNÇ kaloi në Veri, dhe filloi ofensivën për çlirim të plotë e definitiv të Shqipërisë ra

në konflikt të armatosur me forcat e Legalitetit, përleshje që përfunduan me thyerjen dhe dëbimin e tyre.

(Nga "Studia humanistica",
revistë e Fakultetit Filzofik
të Prishtinës, nr. 1, 1974)

PROFESOR FEHMI AGANI ISHTE NJOHËS I SHKËLQYER I TEORIVE SHOQËRORE

Vështrim për tekstin Sociologjia për klasën e tretë të shkollave të mesme, botuar më 1996 nga Enti i Teksteve dhe i Mjeteve Mësimore i Kosovës.

Profesor F. Agani ishte ndër mendimtarët më të shquar të shekullit në botën shqiptare. Shkencëtar e njohës i mirë i teorive shoqërore, ai ishte ndër mendjet më universale të kohës sonë, por edhe fisnik, frymëzues i pashembullt i tolerancës, demokrat dhe projektues i mirëfilltë i një shoqërie të mirëqenies.

Ata që kanë pasur fatin të kenë qenë nxënës e studentë të tij, mund ta rikujtojnë edhe shembëlltyrën e njeriut, pedagogut e mësimdhënësit më të spikatur. Orën mësimore gjithnjë e fillonte me një shpoti a barcoletë e cila zakonisht lidhej natyrshëm me materien konkrete që parashihte ta shpjegonte. F. Agani ishte mendimtar i rrallë, racional dhe shumë i logjikshëm; ishte shkencëtar në kuptimin e vërtetë të fjalës. Si i tillë, ai u muar me kompetencë edhe me hartimin e teksteve shkollore dhe dha kontribut të çmueshëm edhe në këtë fushë. Ishte përkthyes, autor e vlerësues i teksteve të sociologjisë dhe filozofisë.

Sociologjia e tij për kl. III të shkollave të mesme me bashkautor A. Hysenin është shembull se si duhet të shkruhen tekste shkollore. Ky është një tekst shkollor i shkruar qartë, shkurt, konciz dhe kuptueshëm - tamam ashtu siç e kërkon niveli i nxënësve. Në

140 faqe të librit është përfshirë mendimi i dendur teorik, përkatësisht i teorive shoqërore që nga kohët e hershme e deri në ditët e sotme. Materia shtrohet në nëntë kaptina, si: *Sociologjia, lënda dhe metodat e saj, Lindja dhe zhvillimi i mendimit sociologjik, Shoqëria njerëzore, Struktura, organizimi dhe funksionimi i shoqërisë, Institutionet shoqërore, Shtresëzimi shoqëror, Konfliktet shoqërore (Lufta), Ndryshimet shoqërore (kundërthëniet e zhvillimit, perspektivat zhvillimore të shoqërisë së sotme) dhe Kultura e shoqëria*. Secila prej këtyre kaptinave zgjerohet me nënkaptina.

Rrekja me problemet shoqërore dhe trajtimi i tyre në një tekst shkollor kërkon punë e mund bukur të madh. Tërësia e fenomeneve shoqërore është shumë e ndërlikuar dhe e ndjeshme, kështu që të rrekesh për t'i trajtuar ato në një tekst shkollor nuk është aspak punë e lehtë. Sociologjia e prof. Fehmi Aganit dhe Agim Hysenit është shembull se si krijohet teksti shkollor me vlerë të qëndrueshme. Brendapërbrenda këtij teksti janë shkoqitur një mori fenomenesh e kontradiktash nga më të ndërlikuarat shoqërore, duke u bërë ndërlidhja e tyre me ekonominë, politikën, kulturën, jetën shpirtërore, sociale etj. Në këtë tekst shkoqiten çështjet ekzistenciale të njeriut, të shoqërisë dhe të kombit. Trajtohen edhe çështje që e rrezikojnë kombin, siç është shovinizmi, racizmi, fashizmi, gjenocidet e ndryshme, madje edhe ndarjet e kombeve më dysh me kufij artificialë, siç është rasti edhe me kombin tonë. Mjaft bukur, shkurt e qartë, janë shtruar problemet e shtetit, organizimit shtetëror, karakteristikat e shtetit, llojet dhe format e shteteve, qeverisjet me shtetin etj. Flitet edhe për partitë politike duke filluar nga antika e deri më sot, për sistemin njëpartiak e shumëpartiak, për aspiratat e tyre si ta marrin pushtetin, për kontrollimin e pushtetit dhe drejtimin e tij. Ndonëse tekst shkollor, nuk kanë mbetur pa u theksuar dimensione të shumta të partive politike, madje edhe çështja se të gjitha deklarohen në emër të popullit e për popull, për demokratizim të marrëdhënieve shoqërore, edhe pse janë të pakta partitë brendapërbrenda të cilave zhvillohen raporte vërtet demokratike. Ndodhin shpesh burokratizime e monopolizime gjatë garave për pushtet, grindje joparimore e gjëra të tjera negative që shkaktojnë konflikte me pasoja shoqërore.

Në tekst nxirren si shumë të dëmshme fushatat propagandistike të mbushura me gënjeshtër, paragjykime, urrejtje për kundërshtarin, siç ndodhi me fushatën antishqiptare të zhvilluar në Serbi e cila pati për pasojë edhe shpërthimin e luftës dhe shkaktimin e masakrave, gjakderdhjes e deportimeve jashtë shtetit.

Një kaptinë e tërë i është kushtuar kulturës (kaptina e fundit) si çështje shumë e rëndësishme për zhvillimin e shoqërisë. Shkençërisht drejt, por edhe mjaft qartë për nivelin e nxënësve janë dhënë nocionet për kulturën, për sociologjinë e kulturës, për karakterin dhe funksionin e saj duke u ndalur në kulturën materiale, vlerat dhe normat shoqërore të saj, madje duke theksuar ç'është kultura dhe civilizimi, ç'është subkultura - akulturimi, kultura dhe kontrakultura, gjuha, religjioni, funksioni shoqëror i religjionit, totemi dhe tabuja, morali me normat dhe rregullat e sjelljes, e drejta dhe shteti, filozofia, arti, shkenca, ideologjia, çështjet dhe karakteristikat e opinionit publik etj.

Kultura definohet si botë e krijuar prej njeriut, si produkt i mendjes dhe i dorës së njeriut. Në tekst theksohet se kulturë është gjithçka që mësohet, pra gjithçka që nuk është dhënë nga natyra. Në përgjithësi kultura definohet si mënyrë e jetesës, si organizim tipik i një shoqërie. Flitet edhe për diferencat në kulturë dhe pasojat shoqërore që sjellin ato. Secila shoqëri karakterizohet me kulturën e vet, prandaj shoqëri të ndryshme kanë edhe kultura të ndryshme. Nuk mbetet pa u theksuar se diferencat në kulturë kanë sjellë shpeshherë edhe konflikte shoqërore. "Të kujtojmë vetëm konfliktet religjioze se feja e kujt është fe e vërtetë, ose konfliktet se cila është forma e vërtetë e qeverimit, cila racë duhet të ekzistojë e cila të zhduket. Mjaft nga këto konflikte kanë qenë të përgjakshme", theksohet në faqen 106 të librit.

Në përputhje me vetë natyrën e lëndës është bërë për mrekulli sistemimi dhe sintetizimi i njohurive shkencore në mbështetje të të cilave nxirret botëkuptimi shkencor mbi botën dhe zhvillimin e përgjithshëm të shoqërisë gjatë shekujve. Njohuritë shkencore nga fusha e sociologjisë janë shtruar në formë të ngjeshur e të lidhur natyrshëm njëra me tjetrën. Përmes këtij teksti u është kumtuar

nxënësve ajo që është e domosdoshme, qenësore dhe fundamentale nga fusha e sociologjisë. Nga ky libër shkollor i sociologjisë nxënësit kanë mundësi të kuptojnë se problemet shoqërore me të cilat ballafaqohet njeriu janë tepër të mëdha (ndonjëherë edhe të pazgjidhshme), prandaj edhe vetë mund të formojnë bindjen se edhe ata vetë gjatë jetës do të ballafaqohen me probleme të shumta. Teksti është shkruar me një frymë shkencore e metodologjike të admirueshëm për nivelin e nxënësve. Përveç nxënësve, ç'është e vërteta edhe të mëdhenjtë kanë se çka të lexojnë e të mësojnë nga një tekst i këtillë me vlerë të pakontestueshme shkencore, metodologjike e mësimore.

Merita më e madhe për këtë i përket pakrahasimisht prof. të ndjerë, i cili ishte mendimtari më i ndritur yni në disa fusha të shkencave shoqërore dhe veçmas në fushën e sociologjisë. Tekst më të mirë në këtë fushë asnjëherë nuk ka pasur shkolla shqipe, prandaj mund të supozohet se do ta ketë jetën më të gjatë se shumë tekste të tjera në shkollat shqipe.

KALORËSIT E APOKALIPSIT

Krimi në Reçak, përpos nevojës permanente të regjimit për të ushqyer shovinizmin serb me vrasje të reja të shqiptarëve, është edhe një diversion i qartë kundër zhvillimit drejt bisedimeve dhe zgjidhjes politike.

Besoj se nuk jam i vetmi që duke i parë këto ditë tek shëtisin qyteteve të Kosovës: Prizren, Pejë, Mitrovicë, Podujevë tre nënkryetarët e qeverisë serbe - Marković, Sheshel, Bojović, tek shesin arrogancë e injorancë, tek shpalojnë me agresivitet programin e hegjemonizmit serbomad, të kem menduar për apokalipsin serb dhe kalorësit e tij. Tre kalorës të apokalipsit! Po i katërti? Mund të ishte Shainović, me të cilin nuk desh të takohet këto ditë ministrja e dinjitetshme e Punëve të Jashtme e Suedisë, zonja Anna Lindh, ndoshta pse mund të ketë dëgjuar se si person i besueshëm i Millosheviqit dhe njeri me detyrë speciale ka udhëheqë gjatë tërë vitit të kaluar shtabin për krime në Kosovë. Mund të ishte edhe Angjelković, i cili qe gati 20 vjet sillet nëpër Kosovë e rreth Kosovës në veprimtari antishqiptare. Mund të ishte Milutinović, kryetari i tashëm i Serbisë, mendon ndokush. Ndoshta. Por unë disi s'mund ta imagjinoj kurrësi Milutinovićin si kalorës, qoftë edhe i apokalipsit! Mandej edhe si kryetar, ai është i kohëpaskohshëm, kur të nevojitet.

Për Milosheviqin, sigurisht asociacionin e parë të shumica, posa të përmendet apokalipsi, mund të thuhet se ç'prej se deklaroi në Uashingtoni se s'mund të konsiderohet më partner në zgjidhjen e problemeve, sepse është vetë problemi dhe shkaktari i konflikteve të

këtij rajoni, nuk ka tërhequr asnjë potez që të mos ishte përpjekje që të imponohet me çdo kusht, qoftë edhe me piromani, si personi me të cilin duhet të bisedohet gjithsesi për të fikur konfliktet që ai i ndez. Pikërisht të këtillë ishin potezat e tij të fundit.

Kishte edhe disa arsye të veçanta të nervozohet Milosheviqi me zhvillimet në Kosovë dhe rreth Kosovës. Lirimi i tetë ushtarëve të zënë robër ishte një sukses i padyshimtë i UÇK-së. Ajo u confirmua si partner në bisedime, pësoi goditje teza për të cilën po investon më së shumti Beogradi për UÇK-në si bandë terroriste dhe, mbi të gjitha, Beogradi u detyrua të nënshkruajë, vërtet përmes ndërmjetësve, një marrëveshje të ekuilibruar, që do të thotë duke marrë edhe vetë përgjegjësi dhe obligime të caktuara. Natyrisht, kjo ishte një shpullë për Beogradin zyrtar dhe pretendimet e tij. Nga ana tjetër ishin të qarta shenjat se shqiptarët do të mund të kenë së shpejti një takim të përbashkët, një marrëveshje për një grup dhe platformë të përbashkët negociimi dhe, ndoshta, një qeveri të përbashkët. Kjo është plotësisht kundër dëshirave dhe projekteve të regjimit të Beogradit. Sepse, faktikisht, ky regjim, duke e ditur se nuk mund të arrijë 'zgjidhje' si legalizim i gjendjes së imponuar, do të flasë për dialog e marrëveshje, të akuzojë shqiptarët që gjoja po i evitojnë bisedimet, por jo edhe të fillojë bisedime e të arrijë marrëveshje. Sepse, të mos harrojmë, Milosheviqi dhe ky regjim përgjithësisht, pas sa humbjeve në të gjitha anët, janë duke e sunduar Serbinë edhe përmes çështjes së pazgjidhur të Kosovës. Prandaj krimi në Reçak, përpos nevojës permanente të regjimit për të ushqyer shovinizmin serb me vrasje të reja të shqiptarëve, është edhe një diversion i qartë kundër zhvillimit drejt bisedimeve dhe zgjidhjes politike.

HIPOKRIZIA

Krimi në Reçak ka qenë i parapërgatitur, i planifikuar. S'ka mundësi të jetë akt spontan i një situatë të paparashikuar. E dëshmon këtë qartë ardhja e përforcimeve ushtarake e policore dhe, mbi të gjitha, ardhja qysh më parë e njësive speciale të krimit. Sepse kri-

mi ishte i kryer nga kriminelë të specializuar. Por, kësaj dëshmie të qartë të krimit të planifikuar, do të përmendi edhe një argument: mbajtjen e mbledhjes së qeverisë serbe në Prishtinë pikërisht ditën e masakrës në Reçak.

Kush e ka përcjellë sadopak mënyrën e veprimeve kriminale të këtij regjimi, e di se është karakteristikë që sa herë merren akte diversive nga ana e tij, ndërmirren edhe veprime që do të tërheqin vëmendjen, do të dezorientojnë opinionin, do të mjegullojnë çështjen. Më kujtohet se vetëm një muaj para se të mbyllej Universiteti për shqiptarët, përfaqësues të qeverisë serbe erdhën në Prishtinë, u takuan me përfaqësues të 'alternativës', prematuan se nuk do ta prekin Universitetin dhe pikërisht kur po e mbyllnin, botës i lajmërojnë se kanë filluar dialogun me shqiptarët!

Vetë mbajtja e qeverisë serbe në Prishtinë është qartë një akt arrogance pushtuese. Por, ditën kur ishte planifikuar dhe kur u realizua krimi, qeveria serbe diskuton gjoja masat për zhvillimin e shpejtuar të Kosovës, akuzon palën shqiptare se po eviton dialogun, rikonfirmon 'gatishmërinë' për bisedime, natyrisht në kuadër të projektit të saj të legalizimit të pushtimit të Kosovës dhe të lojës së neveritshme me 'komunitetet' nacionale!

Natyrisht, kësaj radhe Serbisë loja hipokrite i dështoi. Krimi në Reçak tingëlloi aq fuqishëm sa edhe shtypi serb proqeveritar e harroi që të nesërmen mbledhjen në Prishtinë. Nga kjo ardhje e qeverisë serbe në Prishtinë u mbajt mend vetëm shëtitja e kalorësve të përmendur. Por, është e qartë se nuk ishte rastësi mbajtja e mbledhjes së qeverisë serbe

Në Prishtinë pikërisht ditën e krimit.

IRACIONALITETI

Ndër veprimet nervoze dhe iracionale të shumta të pushtetit serb e jugosllav të ditëve të fundit, dy veprime shquhen përkrah iracionaliteti: moslejimi i ardhjes në vendin e krimit të zonjës Arbur, kryetare e Gjyqit Ndërkombëtar të Hagës, dhe shpallja e z. Uoker për persona non grata.

Moslejimi i ardhjes së z. Arbur mund të kuptohet, së paku nga këndshikimi i Milosheviqit. Po të abstrahojmë "racionalizimet" mbi sovranitetin, mbi inkompetencën e Gjyqit të Hagës, sepse këtu gjoja nuk ka luftë, kurse të vrarët janë terroristë, që edhe duhet të vriten (!), është e qartë se Milosheviqi kompetencën e Gjyqit të Hagës gati s'mund ta lejojë kurrësi. Sepse, dihet ku mund të çojë investigimi, po të fillojë njëherë ky proces. S'e pati thënë kot njëherë Shesheli se është i gatshëm të shkojë në Hagë, por këtë s'e bën pa Milosheviqin!

Por, shpallja e Uokerit si person të padëshiruar është ndoshta një ndër masat që mund t'i kushtojë më shtrenjtë këtij regjimi.

Gjykuar sipas një emisioni të "Zërit të Amerikës" në gjuhën serbe dhe sipas një interviste që z. Uoker e kishte dhënë për këtë program, sepse personalisht nuk mund të gjykoj në bazë të veprimeve tjera, fitohet përshtypje e thellë se kemi të bëjmë me një person mbi të gjitha të ndershëm, të ekuilibruar dhe gjithsesi përgjegjës për fjalën dhe veprën. Edhe lidhur me këtë emision shtypi zyrtar pati filluar një fushatë kundër tij. Ishte e qartë se Beogradi do të dëshironte që në krye të Misionit Verifikues të kishte një person pa integritetin moral të një z. Uoker, që së paku të kishte mirëkuptim për të bërat dhe të pabërat e Beogradit!

Çka tha z. Uoker për Reçakun? Atë që e thanë të gjithë - se është një masakër! Përse fushata kaq e tërbuar kundër tij? Sepse ky regjim po përpiket ç'prej kohësh të mbahet në valët e antiamerikanizmit. Dhe mund të duket se u gjet rast i mirë që, duke shfrytëzuar të gjitha paragjykimet, emocionet dhe epshet e mbjella antishqiptare, të cilat e mjegullojnë arsyen, të zhvillohet fushatë kundër një "mbrojtësi" të shqiptarëve që madje është edhe amerikan?

Disa qëllime apo dëshira mund t'i ketë regjimi dhe Milosheviqi personalisht lidhur me fushatën dhe vendimin për Uokerin. Mund të dëshirojë që të spostojë vëmendjen e opinionit e të diplomacisë dhe të politikës ndërkombëtare nga krimi i bërë, për të cilin mund të jepet përgjegjësi, në çështje si sovraniteti dhe raporti me misionet ndërkombëtare, ndonëse është e qartë se bashkësia ndë-

rkombëtarendërhyri dhe Misioni Verifikues erdhi pikërisht për shkak se Serbia, duke u shtrirë ilegjitimisht dhe kundër vullnetit të popullsisë, nuk mund të vendoste dhe të mbante sovranitetin në Kosovës, veçse përmes krimeve kundër popullsisë dhe masakrave si në Drenicë e Reçak. Ose, mund të pretendojë Beogradi që përmes presioneve të këtilla të 'displinojë' Misionin dhe të manipulojë me të. Por, rezultati objektiv i krimit në Reçak dhe i presionit mbi Misionin Verifikues do të sjellë që pikërisht e padëshiruara për regjimin, terrorizmi shtetëror serb dhe arroganca e papërgjegjësia e një regjimi të degjeneruar të bëhet objekti kryesor i shqyrtimit dhe sanksionimit ndërkombëtar.

("Zëri", nr. 1691, 23.I.1999, por edhe në librin "Pavarësia, gjasa dhe shpresë", Dukagjini, Pejë, 1999, fq.410-413)

**TUDIME
DHE
ARTIKUJ**

MËSIMET E SENEKËS MBI MORALIN

Homo sacra res homini
Seneca

I.

Pjesa më e madhe shqyrtimeve teorike të Lucio Aneus Senekës i kushtohet problemeve të moralit dhe prej veprave të shumta të tij, *Letra dërguar Lucilit* (124 Epistulae ad Lucilium), mikut të vet dhe administratorit të atëhershëm në Sicili, paraqesin vlerë të posaçme jo vetëm për nga përmbajtja e tyre e pasur, por edhe për nga origjinaliteti i pikëpamjeve etike dhe i koncepteve të tjera teorike. Këto letra njëherazi dëshmojnë për njohjen solide dhe adhurimin e veçantë të Senekës ndaj filozofisë dhe kuptohet ndaj shkencave të tjera. Askush nuk mund të jetojë i lumtur në qoftë se nuk merret me filozofi, shkruan Seneka në letrën XVI dërguar Lucilit¹, ngase jeta e lumtur bazohet pikërisht në studimin e saj në një mënyrë të përsosur. Filozofia nuk është kurrfarë arti me të cilën mund të mburresh dhe të shquhesh para njerëzve. Filozofia nuk konsiston në fjalë, por në vepra. Kjo nuk përdoret as për t'i kaluar ditët në argëtime të këndshme, as për ta shkurtuar bezdinë nga koha e lirë. Filozofia, shton Seneka, e stabilizon jetën tonë dhe e drejton atë. Ajo na mëson ç'duhet bërë dhe ç'duhet braktisur. Ajo qëndron në timonin dhe e drejton anijen nëpër tallaze dhe nëpër shkëmbinj të nën ujë. Nëse heqim dorë nga filozofia, konkludon Seneka, atëherë askush

1 Lucije Anej Seneka, *Pisma prijateljju*, Matica serpska, Novi Sad, 1978, fq. 66-68.

nuk mund të jetojë pa frikë dhe pa brenga, ngase në çdo çast ndodhin gjëra të shumta, që kërkojnë këshilla të mira dhe të cilat mund t'i jep vetë filozofia. Së këndejmi, filozofia harmonizon kërkesat njerëzore dhe na bën të lumtur. Vetëm filozofia mund ta shërojë njeriun nga sëmundja e jetës, kurse jeta si sëmundje, sipas bindjes së thellë të Senekës, mund të shërohet vetëm nëpërmjet filozofisë, e cila është ilaç dhe jo argëtim jetësor. Duke medituar për filozofinë, Seneka gjithashtu pohoi se çdo filozofi që reduktohet në interpretimin e "filozofëve të katedrave" është pa kuptim dhe pa asnjë vlerë për ekzistimin e njeriut dhe të shoqërisë. Përkundrazi, filozofia duhet të bëhet veprimtari praktike dhe t'i mësojë njerëzit për mënyrë e të ekzistuarit dhe të vdekurit, për arritjen e qetësisë shpirtërore dhe për orientimin e sigurt gjatë lundrimit nëpër dallgët e pafundme të jetës.

Këtë filozofi stoike vërtet praktike, që lindi në kufijtë e shtetit romak Seneka e predikoi në mënyrë të denjë, duke u bërë përfaqësuesi më eminent i stoicizmit. Siç dihet, gjatë ekzistimit pesëqindvjeçar, filozofia stoike u nda në tri periudha: në Stoen e vjetër, të mesme dhe të re. Të parën, pos themeluesit Zenonit nga Kitioni e zhvilluan edhe Kleanti dhe Aristoni, të dytën Panaiti nga Rodosi dhe Posejdoni, ndërsa përfaqësuesit më të shquar të periudhës së tretë janë Lucio Aneus Seneka, Marko Aureli dhe Epikteti. Përderisa në Stoen e vjetër dhe të mesme dominonin kryesisht problemet gnoseologjike dhe logjike, në Stoen e re studimet përqëndroheshin në hulumtimin dhe interpretimin e problemeve etike dhe në këtë aspekt, në kohën e Senekës, Mark Aurelit, Epiktetit dhe të tjerëve, filozofia e stoicizmit arriti shkallën më të lartë të zhvillimit dhe të lulëzimit. Në këtë raport edhe koncepti i humanizmit, që paraqitej te stoikët e vjetër si nocion kryesor i krijimtarisë morale, te Seneka merr një kuptim universal njerëzor. Në këtë drejtim, Seneka bëhet një nga ata përfaqësuesit më të njohur të humanizmit në shoqërinë romake, që kultivoi e zhvilloi së bashku me stoikët e tjerë të kësaj periudhe, idenë e vëllazërimit e të altruizmit dhe detyrën e flijimit të jetës për hir të mirëqenies së njerëzimit. Këta stoikë gjithashtu konsideronin se mirësia dhe gatishmëria për t'i ndihmuar të tjerët është pjesë e qenësishme e përsosmërisë morale. Seneka, Epikteti, Ciceroni dhe Mark Aureli pohonin qartazi se të gjithë njerëzit i takojnë një bashkësie të madhe njerëzore, se për nga esenca dhe origjina e tyre, të gjithë janë të njëllajtë dhe reciprokisht të ngjashëm, se të gjithë janë të barabartë dhe se ndaj njerëzve duhet të sillemi njerëzisht, madje edhe ndaj skllëvërve dhe armiqve. Këto mendime të stoikëve roma-

kë kontribuan shumë për lulëzimin e humanizmit, altruizmit dhe kujdesit shoqëror në Perandorinë Romake. Mirëpo, në kuadrin e pikëpamjeve etike të stoicizmit në tërësi, në mënyrë të veçantë dallohen mësimet e Senekës mbi barazinë e të gjithë njerëzve, mbi mëshirën, ngushëllimin, zemërimin, shkretësinë e jetës, dashurinë ndaj të afërmit; mandej akuzat e ashpra të tij kundër krimeve që bëheshin në atë kohë në cirqe dhe teatra; me fjalë të tjera, predikime morale që përputheshin kryesisht me mësimet etike të krishterimit. Për këto pikëpamje etike të Senekës, që përshkohen nga meditimet e thella morale dhe që e bëjnë atë një nga moralistët më eminent dhe më tragjik të stoicizmit, do të flasim më vonë, pasi të njihemi në vija të përgjithshme me jetën dhe veprat e tij.

II.

Lucio Aneus Seneka lindi në Kordobë (Kordova e sotme – dikur qendra më e rëndësishme spanjolle) të Spanjës, në vitin 4 p.e.r. dhe i takonte rendit “të kalorësve” romakë. I ati, që kishte hapur shkollën e retorikës në Romë, ishte retor i spikatur dhe dëshira e tij ishte që edhe biri i tij të bëhej retor. Gjithashtu me insistimin e t'et Seneka zgjodhi profesionin e avokatit dhe kështu më vonë u bë jo vetëm orator i shkëlqyeshëm, por edhe jurist i famshëm. Njohuritë e para filozofike i mori nga mësuesit e tij, pitagorasi Sotioni dhe stoiku Atalli, të cilët kishin aftësi të rralla për të nxitur dhe zhvilluar dashurinë e nxënësve të tyre ndaj mendimit filozofik. Më vonë, pasi braktisi avokaturën, me përkushtim të madh i hyri studimit të filozofisë dhe pas vdekjes së Kaligulës, hapi shkollën dhe filloi të botojë studime mbi filozofinë e stoicizmit. Në këtë periudhë të veprimtarisë së tij doli në dritë vepra e parë filozofike e tij *“Mbi zemërimin”*, në të cilën predikonte mposhtjen e zemërimit dhe kultivimin e dashurisë ndaj të afërmit. A nuk është mirë, thoshte Seneka, t'i harrosh ofendimet sesa të hakmerresh për to. Zemërimi, pra, duhet eliminuar dhe nënshtruar arsyes, sepse është burim i së keqes dhe i shqetësimit. Duke u afirmuar në këtë kohë me punimet e tij, Seneka ndonëse ishte i ri, u bë i njohur dhe mori rekomandim të paraqitet në oborrin mbretëror të perandorit Klaudio, i cili me dëshirë e pranoi. Mirëpo, e shoqja shpirtkeqe Mesalina, nuk mendonte njësoj si i shoqi, dhe meqë Seneka, përveç tjerash, shfaqte edhe njëfarë simpatie ndaj ideve republikane, e dërgoi në Korsikë në mërgim, ku shkroi të famshmin *“Ngushëllim Nënës Helvie”*.

Edhe pse bëri një karrierë të vrullshme dhe që në fillim të sundimit të Kaligulës u gjend në oborrin mbretëror dhe më vonë u bë

shumë i pasur, prapëseprapë Lucio Aneus Seneka përjetoi çaste jetësore vërtet tragjike dhe mizore, meqë në një periudhë të vepri-mtarisë së tij u gjend në gjirin e tiranëve më gjakatarë që njih historia, që sundonin pamëshirshëm në Peradorinë Romake dhe që pa fije përgjegjësie zhduknin njerëzit më të shquar të asaj kohe. Viktime e këtyre persekutimeve dhe ekzekutimeve u bë më vonë edhe vetë Seneka, i cili pasi u kthye nga mërgimi në vitin 47 të e.r., në saje të Agripinës, që ishte martuar me Klaudion pas vrasjes së Mesalinës, u bë edukator i Neronit, djalit të Agripinës nga martesja e parë. Këtë detyrë Seneka e kreu me nderë dhe nuk kurseu asgjë për të edukuar drejt Neronin dhe për të ngjallur tek ai ndjenja fisnike. Misionin e besuar Seneka e realizoi me përkushtim të veçantë, sidomos pasi Neroni mori fronin e perandorit dhe pas sundimit dyvjeçar të tij botoi punimin *"De clementia ad Neronem Caesarem libri"* (Mbi mëshirën, studime kushtuar Neronit), në të cilin, lavdëron nxënësin e vet dhe i rekomandon t'i përmbahet maturisë dhe frymës republikane të qeverisjes. Mirëpo, Seneka u mashtrua plotësisht kur besoi se ka arritur të kultivojë virtyte të larta te Neroni, meqë ishte bërë tiran dhe sundues brutal, kriminel mizor, i cili pamëshirshëm helmoi të birin e Klaudios, Rritanikun. Këtë krim mizor të Neronit e përshkroi Taciti në mënyrë tronditëse në Analet e tij. Në këtë atmosferë të zemërimit të thellë dhe të sjelljeve brutale të nxënësit të tij, Seneka vendos të largohet nga oborri mbretëror. Dhe njëmend, për të realizuar qëllimin, Seneka flijoi tërë pasurinë e tij, që e plaçkiti pastaj Neroni, dhe u largua nga oborri mbretëror, duke iu përkushtuar studimit të problemeve të ndryshme teorike. Mirëpo, as ky largim nuk i ndihmoi shumë, ngase shpifnin kundër tij njerëzit që ishin në shërbim të Neronit. Dhe kur u kurdis komploti në oborrin mbretëror kundër Neronit, Seneka paditet për trathiti dhe dënohet me vdekje.

"Një ditë", shkruan K. Atanasijeviqi, kur Seneka me Pompea Paulinën, gruan e dytë të tij dhe me disa miq u ul në fushë afër Romës, erdhi *centurioni* dhe i solli haberin se është dënuar me vdekje, se duhet t'i priten venat. Këtë lajm Seneka e dëgjoi qetë; kërkoi t'i sjellin vetëm testamentin e përgatitur të tij, për të shtuar diçka tjetër në të. Mirëpo, kjo nuk iu lejua. "Po mirë", u tha miqve, "pasi nuk lejojnë ta shpërblej besimin tuaj, po ju lë me testament shembullin e jetës sime (*imaginem vitae meae*)". Gruaja e tij kërkoi të vdesë së bashku me të. Kësaj kërkese Seneka në fillim i bëri rezistencë. Mirëpo, pas vendosmërisë së saj lëshoi pe. Pastaj, i njëjti hekur preu venat edhe të Senekës, edhe të Pompea Paulitës. I përmbajtur,

ndonëse vuante dhimbje shumë të mëdha, Seneka diktoi një fjalim të mrekullueshëm, i njohur dhe i lexuar në kohën e Tacitit, por për fat të keq i humbur. Gjaku i rridhte shumë ngadalë, meqë ishte i vjetër dhe i dobët. Dhe kur për këtë hero të durimit dhimbjet u bënë të padurueshme, urdhëroi ta nxjerrin përjashta për të mos e parë gruaja e tij edhe më tutje se si mundohej. Edhe pse mori helmin për ta shpejtuar vdekjen, ajo kurrsesi nuk arrinte. Andaj, në fund kërkoi ta vendosin në banjë të nxehtë, u mbyt nga avulli dha shpirt në moshën 65-vjeçare.²

Në këtë mënyrë tragjike përfundoi jeta e Senekës, trupi i të cilit, sipas dëshirës së tij, u dogj pa kurrfarë ceremonish; vdiq si i kishte hije në mendimtari stoik, ndonëse thellësisht, bindshëm dhe në mënyrë meditative shprehi urrejtje ndaj vdekjes. Marrja me politikë, pra, në fund i solli Senekës vështirësi të pakapërcyeshme dhe ia rrëmbeu jetën në mënyrë mizore. Duke vdekur stoikisht dhe në përputhje me qëndrimet stoike dhe karakterin e çeltnikët të tij, Seneka njëherit hodhi poshtë vërejtjet për gjoja poltronizmin e tij ndaj sunduesve dhe tiranëve të Perandorisë Romake. Po të ishte i tillë, pohojnë disa studiues të filozofisë së tij, Seneka nuk do të akuzohej nga oborri mbretëror për lakmi të pakufishme dhe plaçkitje të pasurisë së qytetarëve romakë, për jetën luksoze që bënte dhe që nuk përputhej me predikimet stoike të tij. Ndërkaq, Fridrih Engelsi kishte mendim të kundërt për Senekën dhe studimin e tij "*Bruno Baueri dhe krishterimi i hershëm*", ku ndër të tjera shkroi:

"Filozofët kanë qenë ose mësues shkolle që fitonin aq sa për të jetuar, ose bufonë që mbaheshin me rrogë nga pasanikët qeiflinj. Bile shumë ishin edhe skllever. Se ç'dilte prej tyre kur u shkonin punët mirë, këtë na e tregon shembulli i zotit Seneka. Ky stoik, që predikonte virtytin dhe përkorjen, ishte i pari intrigant në oborrin e Neronit dhe aty nuk mund të bëhej pa servilizëm; ai kishte shkëputur nga Neroni dhurata në të holla, prona, kopshte, pallate dhe ndonëse predikonte varfërinë e Llazarit, që përmend ungjilli, në të vërtetë vetë ishte ai pasaniku i së njëjtës parabolë. Vetëm kur Neroni u mat ta zinte për grykë, ai iu lut perandorit që t'ia merrte të gjitha dhuratat, sepse atij i mjaftueka fillozofia e tij".³

Mirëpo Seneka nuk pajtohej me këto dhe vlerësimet tjera në adresë të tij, dhe për t'i sqaruar qëndrimet e veta lidhur me vërejtjet e

2 Lucije Anej Seneka, ibidem, f. 10.

3 K. Marks – F. Engels, *Mbi artin dhe letërsinë*, I, Tiranë, 1976, f. 255-256.

ndryshme rreth jetës private dhe veprimtarisë teorike e praktike të tij, e cila gjoja nuk përputhej me parimet morale që predikonte, ai në shqyrtimin e tij *“Mbi jetën e lumtur”*, shkroi: “Po flitet se jeta ime nuk përputhet me mësimin tim. Po këtë gjë në kohën e tyre thonin edhe për Platonin, Epikurin dhe Zenonin. Filozofët nuk flasin si jetojnë vetë, por si duhet jetuar. Unë flas mbi virtytin dhe për veten dhe bëj luftë kundër çoroditjeve, midis tjerash edhe kundër çoroditjeve të mia: kur do të kem mundësi, do të jetoj si duhet. Sikur unë të jetoja plotësisht në përputhje me mësimin tim, kush do të ishte më i lumtur se unë; por edhe tani ekziston ndonjë bazë, që unë të përbuzem, për shkak të fjalës së mirë ose për arsye të zemrës sime plot e përplot mendime, pa asnjë njollë ... Për mua po flitet: “Përse ai, pasi e do filozofinë, mbetet i pasur, përse ai mëson si duhet përbuzur pasurinë, kurse vetë po blen pasuri; po e përbuz jetën – e po jeton; po i përbuz sëmundjet, kurse vetë kujdeset shumë për ta ruajtur shëndetin e vet?; e quan mërgimin cikërrimë, ndërsa vetë, po qe se i shkon për dore, dëshiron të plakët dhe të vdesë në atdhe? Mirëpo, unë them se duhet përbuzur gjithë kjo, jo për shkak se njeriu duhet të heqë dorë prej saj, por për arsye që për këtë të mos shqetësohet. I mençuri nuk do pasuri, mirëpo e çmon më shumë se varfërinë; këtë pasuri ai nuk e blen për shpirtin e vet, për shtëpinë e vet”.⁴

Gjatë veprimtarisë krijuese mjaft të suksesshme dhe të gjithanshme, përveç 124 letrave dërguar Lucilit – që njëherit është edhe vepra më e rëndësishme e Senekës – dhe shumë refleksioneve fisnike, maksimave mbi gratë dhe miqësinë, epigrameve dhe tetë tragjedive të hartuara sipas modeleve të tragjedive antike greke (Medea, Fedra, Edipi e të tjera), Lucio Aneus Seneka shkroi edhe këto vpera të rëndësishme, të ruajtura: *Questiones naturales* (Çështje mbi natyrën, - e vetmja vepër e tij e ruajtur nga fizika e romakëve), pastaj traktatet *De ira* (Mbi mëllefën); *De providentia* (Mbi providencën); *De animi tranquillitate* (Mbi qetësinë e shpirtit); *De constantia sapientis* (Mbi vendosmërinë e të mençurve); *De brevitae vitae, ad Paulinam* (Mbi shkurtësinë e jetës, kushtuar Paulinës); *De vita beata* (Mbi jetën e lumtur); *De otio aut secessu sapientis* (Mbi kohën e lirë ose mbi të tërhequrit e të mençurve); *De beneficiis* (Mbi bamirësitë) dhe libra të tjerë.

4 Seneka, *De vita beata*, XVIII, 1; XXI. 2. Cituar sipas G.F. Aleksandrov, *Istoriya filozofije*, Tom I, Kultura, Beograd 1948, fq. 35

Si përfaqësues më eminent i filozofisë stoike të periudhës së tretë, e cila ishte nën ndikimin e krijimtarisë shpirtërore të grekëve, Lucio Aneus Seneka merrej kryesisht me problemet themelore të etikës dhe mësimet morale të tij frymëzoheshin nga një përjetim i thellë emocional. Qëllimi i ekzistencës, sipas Senekës, përqendrohet në realizimin e lumturisë njerëzore, e cila arrihet nëpërmjet virtytit të njeriut, përkatësisht, kur me anën e virtytit të njeriut realizohet qetësia shpirtërore. Lumturia e njeriut varet nga vetë njeriu, thekson Seneka dhe shton, se "i mjerueshëm dhe i pikëllueshëm është ai, i cili për jetë ankohet dhe duke zbuluar se rendi botëror nuk kënaqë, dëshiron t'i korrigjojë perënditë, në vend që të korrigjojë vetën". Në këtë aspekt, për t'u bërë të lumtur njerëzit, Seneka u rekomandonte atyre, përveç tjerash, moralitetin dhe virtytin, jetën që është në ujdi me natyrën dhe arsyen, liritë e brendshme dhe indiferencën pothuaj ndaj gjithçkafit që sjell jeta, eliminimin e tronditjes dhe përmirësimin e shpirtit e të mënyrës së jetesës. Të jetosh në përputhje me natyrën do të thotë të plotësosh një nga kushtet themelore të lumturisë njerëzore. Sepse, njeriu që i drejtohet natyrës, përkatësisht arsyes, është më i fuqishëm se çdo gjë tjetër në botë. Këtë pohim decidiv Seneka e shprehi me këto fjalë: "Si vis tibi omina subiicere, te subiicere retioni" (Nëse dëshiron t'i nështrosh vetes çdo gjë, atëherë nënshtrou arsyes). Me fjalë të tjera, i lumtur është vetëm si njeri, që duke u udhëhequr nga arsyeja, ka masë. Nuk synon më tepër se ç'duhet dhe nuk frikësohet nga asgjë. Lidhur me këtë pohim të fundit, është karakteristike edhe një letër tejtër e Senekës, dërguar mësuesit më të dashur të tij, stoikut Atallit, në të cilën ai pajtohet me sugjerimet e edukatorit të tij. "Kur Atalli", shkruan Seneka, "predikonte varfërinë dhe tregonte sesa është barrë e tepërt dhe e panevojshme çdo gjë që është mbi më të domosdoshmen, unë dëshiroja si lypësi ta braktis shkollën. Kur i demaskonte pasionet tona dhe predikonte modestinë, maturinë, kthjelltësinë e mendimeve dhe kur këshillonte që të mos jepem jo vetëm pas kënaqësive të këqija, por gjithashtu as pas kënaqësive të tepruara, unë dëshiroja që të heqi dorë edhe nga ushqimi dhe pijet".⁵

Njeriu i arsyeshëm dhe i urtë, pra, sipas Senekës, kupton se të gjitha gjërat në botë dhe në jetë janë të njëjta dhe pa ndonjë vlerë të amshueshme. Andaj, sado që këto nga jashtë mund të duken

5 Cituar sipas G.F. Aleksandrov, *Istoirja filozofije*, Tom I, Kultura, 1948, f. 353.

ndryshe, në esencë të gjitha janë efemere, ngase vdekja njeriut i afrohet çdo ditë dhe me shpejtësi të ndryshme. Dhe kur njeriu e kupton këtë, atëherë ai njëmend pajtohet me çdo situatë dhe pozitë të vet. Në këtë kontekst, Seneka edhe u shrpeh me admirim të veçantë për mendimtarin stoik, i cili sipas tij është personifikim i njeriut të tillë: i lirë, i mjaftueshëm për vetveten dhe i pandjeshëm ndaj dhimbjes dhe kënaqësisë. Stoiku i mençur është edhe zotërues i universumit dhe i vetvetes dhe është e vetmja qenie që di të jetojë dhe të vdesë, që qëndron jashtë luftërave dhe shqetësimeve jetësore. Andaj morali i stoikut duhet të jetë dinjitoz dhe i ashpër, të synojë përmirësimin e karakterit të njeriut, forcimin e guximit, të qëndrueshmërisë dhe të barazisë shpirtërore ndërmjet njerëzve. Stoiku gjithashtu duhet të jetë indiferent ndaj vdekjes, ngase kjo nuk është mënyrë dhe i nënshtrohet kësaj, kur i duket se është e paevitueshme. Vdekja e njeriut për Senekën, pra, është një gjendje e zhdukjes së plotë të individit. Lidhur me këtë pohim, në letrën ngushëlluese dërguar Marcies, Seneka shkroi:

“Mendo për faktin se atë që ka vdekur nuk mund ta godasë asnjë e keqe; ajo që botën tjetër e bën të hatashme është një përrallë: të vdekurit nuk i mbulon terri, atje s'ka as burgje, as lumenj të zjarrtë që përflaken, as lumenj të harresës, as të paditur, as tiranë të ri në atë liri të plotë; të gjitha këto i kanë trilluar poetët duke na trazuar dhe frikësuar. Vdekja e të gjitha vuajtjeve është edhe shkarkim, edhe fund; në anën tjetër të kufirit të saj, vuajtjet tona nuk kalojnë; ajo na sjellë në atë gjendje të paqes, në të cilën ishin para lindjes sonë”.

Nga anat tjetër, Seneka gjithashtu vuri në dukje shumë qartë se të gjithë njerëzit ankohen për shkurtësinë e jetës dhe shpejtësinë me të cilën kalon ajo. Mirëpo, megjithkëtë, shumica e njerëzve nuk dinë ç'të bëjnë me kohën dhe jetën e tyre. Zgjatja e jetës varet shumë nga mënyrë e përdorimit të saj dhe lidhur me këtë, Seneka thotë: “Quid de rerum natura querimus, illa se bene gessit; vita, si scias uti, logna est” (Sado që ne ankohemi për natyrën e sendeve, ajo rrjedh mirë; jeta, nëse di ta përdorësh, zgjatë shumë).

Duke medituar për jetën dhe vdekjen, Seneka paralelisht shkroi edhe për perëndinë, shpirtin, pavdekësinë dhe për çoroditjet tjera të llojllojshme njerëzore. Perëndia është personifikim i fuqisë që drejton botën, thekson Seneka, dhe përmbajtja e vullnetit të saj është në të njëjtën kohë edhe ligji i pandryshueshëm i kauzalitetit. Sa i përket shpirtit, ai, sipas Senekës, përveç elementit racional, pë-

rmban edhe pjesën irracionale, e cila posedon aftësi të caktuara për afekte dhe pasione, ndërsa frenimi i kësaj pjese sjell lumturi. Pasi bëri dallimin ndërmjet shpirtit dhe trupit, kuptohet nën ndikimin e drejtpërdrejtë të Platonit dhe pasi përmendi supozimet tjera, të njohura mbi fatin dhe shpirtin pas vdekjes, Seneka shqyrtoi edhe problemin e pavdekësisë për të cilën nuk mund të pohohet asgjë e sigurt dhe thumboi pamëshirshëm veçoritë negative të njerëzve, në radhë të parë hidhërimin, mizorinë, çoroditjet e ndryshme njerëzore dhe pamiradinë e tyre.

Siç dihet, Seneka e kishte humbur besimin në njeriun për shkak të atmosferës së zyrtë që mbretëronte në oborret e Perandorisë Romake dhe për shkak të intrigave, mashtrimeve dhe plogështive të tjera, që dominonin në shoqërinë e atëhershme. Njerëzit, pohon Seneka, paraqiten ndryshe se ç'janë në realitet dhe ekzistencën në tërësi është bërë e mjerueshme dhe e mundimshme. Veprat e këqija të njerëzve rëndom ngelin të padënuara, ndërsa nderi dhe besnikëria janë zhdukur pothuajse fare. "Përse shqetësohesh", shkruan Seneka, "duke u frikësuar nga gjërat që mund të ndodhin dhe të mos ndodhin siç janë zjarri, orteku dhe fatkeqësitë e tjera, të cilat vërtet hera-herës ndodhin, megjithëse nuk na kërcënohen vazhdimisht? Më mirë mendo për atë dhe ruaju nga ajo që mund të na godasë përherë ... Para se të fillojë fortuna, dëgjohen bubullima. Ndërtesat paralajmërojnë se do të rrënohen meqë më parë pëlçasin. Tymi na paralajmëron zjarrin. Rreziku nga njerëzit përvidhet papritmas dhe sa më i madh është, aq me kujdes të madh fshihet. Mashtrohesh nëse i beson çehres së fytyrës së njerëzve që afrohen. Te njerëzit vetëm pamja e jashtme është njerëzore, ndërsa në shpirt ata janë bisha".

Mirëpo, me gjithë dëshpërimin dhe mosbesimin e shfaqur ndaj njerëzve, që ishte edhe rezultat i fatit të idhët dhe të keq personal të tij, dhe megjithëse njohu për mrekulli pothuaj të gjitha plogështitë dhe dobësitë njerëzore, Seneka, prapëseprapë, i mbeti besnik bindjes së mendimtarëve stoikë se njeriu për njeriun është gjë e shenjtë dhe herë-herë çmoi lart aspektin e madhërishtëm të natyrës njerëzore, ndonëse kjo rrallë manifestohet. Në këtë kontekst dhe në mbështetje të gjendjes aspak të lakmueshme në të cilën gjendej njerëzimi dhe duke u nisur nga qëndrimet filozofike të tij, Seneka apelon që edhe ndaj skllëvërve të kemi sjellje humane.

"Po dëgjoj me ëndje prej njerëzve që po vijnë prej teje se ti po jetuake miqësisht me shkllëvërit e tu", i shkruan Seneka Lucilit. "Kjo i

ka hije mençurisë sate dhe arsimit tënd. Ata janë sklevër, por janë edhe miq të përvuajtur ... Mendo se si njeri, të cilin ti e quan skllavin tënd, ka lindur prej farës së njëjtë, se jeton nën qiellin e njëjtë, se merr frymë njësoj si ti, se jeton njësoj, vdes njësoj?... Me skllavin sillu ëmbël dhe butë; ai po ashtu do të jetë shoky yt me të cilin do të bisedosh, pyete për këshillë dhe me të rri në të njëjtën tryezë... Lucili im i dashur, mikun nuk duhesh ta kërkosh vetëm në forum ose në kuri: atë do ta gjesh edhe në shtëpi, po qe se vepron me ndërgjegje e me kujdes".⁶ Me këto qëndrime të drejta dhe humane, Seneka ishte njëri ndër të parët që mbrojti sklevërit, duke pohuar se këta janë gjithashtu njerëz, të cilët nuk janë as më të këqij as më të mirë se njerëzit e tjerë. Duke mbrojtur sklevërit dhe duke apeluar për një trajtim më human të tyre, Seneka në realitet u bë luftëtar i denjë për marrëdhënie humane ndërmjet njerëzve, për marrëdhënie njerëzore që bazohen në dashurinë dhe barazinë reciproke.

Në Letrat e Senekës dërguar Lucilit dhe në veprat e tjera të tij bëhet fjalë në mënyrë të veçantë edhe për fenomenin e vdekjes dhe të vetëvrasjes, për jetën e mjerueshme dhe për shumë manifestime të tjera jetësore dhe morale të njeriut. Është vështirë ta kesh vdekjen para syve, thotë Seneka. Para së gjithash, atë duhet ta ketë para syve domosdo si plaku ashtu edhe i riu, meq ajo na thërret pa marrë parasysh se sa vjeç jemi. Secili duhet ta përshtasë ditën ashtu, sikur po merr fund i tërë vargu i ditëve të jetës sonë, dhe me këtë mbaron shuma e të gjitha ditëve të jetës sonë. Pakuvi, që i pranoi zakonet që sundojnë në Siri, do të asistonte në gostitë solemne që i organizonte, të thuash, si sakrifica të përmotshme, urdhëronte ta bartnin drejtpërdrejt prej tryezës në dhomë të fjetjes, e me këtë rast benjaminët e tij detyroheshin të duartrokitnin e të thërrasin: "Jeto!, jeto!". Dhe kështu e varrosnin çdo ditë. Këtë e bëjmë edhe ne, që e kemi ndërgjegjen e pastër, dhe, duke shkuar të flemë, duhet të jemi të gëzueshëm e të flasim të gëzuar, si thotë Virgjili në Eneida: "Jetova dhe i plotësova të gjitha ato që mi dha fati". Seneka gjithashtu në letërën dërguar Lucilit⁷ theksoi se është vështirë të jetosh në mjerim, por nuk ekziston kurrfarë nevojë që të jetosh medoemos në të. Nga

6 Lucije Anej Seneka. *Pismo prijatelju*, Matica srpska, Novi Sad. 1978, fq. 144-148. (Të gjitha citimet nga kjo vepër janë shënuar sipas përkthimit shqip).

7 Lucije Anej Seneka, ibidem, fq. 51-52.

të gjitha anët, rrugët të shpien në liri; ka shumë sosh, por për të gjithë janë të shkurtra e të lehta. I qofshin falë zotit që nuk mund të ndalet askush në jetë, e është i lirë që ta shfarosim të gjithë mjerimin.

Një pjesë e veçantë e studimeve teorike të Senekës i kushtohet problemit të lirisë së njeriut, çështje që u trajtua tërësisht edhe në filozofinë e stoicizmit romak në përgjithësi. Liria, thekson Seneka, nuk konsiston në indiferencën ndaj fatit dhe kuptimi i tillë i lirisë nuk qëndron në veprimtarinë praktike aktive, por në durimin dhe përpjekjen individuale, që duhet të mbizotërojë mbi çdo gjë të jashtme. Si formë e nënshtrimit hyjnisë, liria është identike me indiferencën, meqë nga aspekti i përmbajtjes nuk ndryshon asgjë dhe në këtë aspekt njeriu çdo gjë e miraton ashtu siç është. Mirëpo, kjo indiferencë sipas tij nuk duhet të shkaktojë vetëzhdukjen. Është detyrë e rëndësishme etike të ndryshohet raporti i marrëdhënieve ekzistuese shoqërore dhe ndërnjerëzore, ngase çdo njeri, pavarësisht nga pozita shoqërore, është qenie sociale dhe për nga natyra ka të drejtë të barabarta. Të gjithë njerëzit janë anëtarë të bashkësisë së madhe njerëzore dhe për nga esenca dhe origjina e tyre të gjitha janë të njëjtë dhe reciprokisht të ngjashëm.

Në Letrat dërguar Lucilit dhe në shumë studime të tjera, Seneka shqyrtoi edhe shumë probleme të tjera etike, sociale, politike, pastaj problemet e natyrës, të kauzalitetit, gnoseologjisë, psikologjisë, fatalizmit dhe të tjera. Duke studiuar këto probleme dhe duke dhënë përgjigje për çështje të ndryshme etike e për shumë fenomene sociale të shoqërisë romake, Seneka u bë një nga përfaqësuesit më markant, më i talentuari dhe më i formuari i stoicizmit romak dhe kontribuoi shumë për përhapjen dhe popullarizimin e kësaj filozofie, për të cilën më vonë shkruan shumë mendimtarë të njohur botërorë. Në veprat e shumta të tij, që janë plot me ide origjinale dhe që u hartuan në mbështetje të njohjes solide të shumë fushave shkencore, Seneka ushtroi ndikim të madh në filozofinë dhe veprimtarinë ideore të epokës së vet. Seneka fliste gjallë dhe i kuptonte më thellë se shumë filozofë të tjerë jo vetëm virtytet morale, që duhet t'i zhvillojnë te njerëzit por edhe prirjet e njeriut për të bërë keq, për t'u çoroditur dhe për t'u degjeneruar. Mashtrohesh nëse mendon se çoroditjet lindin së bashku me ne, thoshte Seneka. Këto vijnë më vonë prej natyre.⁸ Njeriu egoist kurrë nuk mund të bëhet i lumtur, ngase lumturia më e madhe qëndron në flijimin e njeriut ndaj njerë-

8 Shih: Lucie Aneus Seneka, *Letra Lucilit*, 31, 95, 124.

zve të tjerë. Seneka gjithashtu duke predikuar suprimimin e dënimit me vdekje, u ngrit lart mbi nivelin moral të kohës në të cilën jetoi dhe si kozmopolit theksoi: "Patris hic mea totus mundus est" ("Atdheu im është gjithë bota").

Edhe pse në konceptet filozofike të tij nuk ishte përherë konsekuent e as plotësisht i sigurt në shqyrtimin e problemeve filozofike, ngase qenie supreme për të ishte perëndia, e në mënyrë alternative edhe perëndia, edhe natyra, edhe providenca, prapëseprapë, ai mendonte se pikërisht filozofia duhet të përgjigjet në pyetjen si mund të arrihet lumturia njerëzore. Si filozof stoik, Seneka theksonte se jeta e lumtur mund të sendërtohet vetëm atëherë kur njeriu çlirohet nga aspektet e ndryshme të një jete të jashtme kalimtare dhe kur ai gjen qetësi në vetvete, kur kupton se jeta nuk konsiston në kënaqësitë e përditshme, por në jetën njerëzore, kur konsideron virtytin si të mirë ekskluzive. Andaj, pozita, shëndeti, forca dhe pushteti nuk u përkasin as të mirave, as të këqijave, por gjenden diku në mesin e këtyre të dyjave. Për këtë arsye, shton Seneka, njerëzit duhet të jenë indiferentë ndaj të mirave e pasurive. Në këtë mënyrë, edhe praktikisht, Seneka e reduktoi mendimin filozofik të tij në një sferë të kulturës etike. Në këtë aspekt duhet kuptuar edhe pohimin e Senekës se përkundër virtytit gjendet edhe kënaqësia si sinonim i urtësisë, skllavërisë, dobësisë dhe tretjes. Ndërsa, virtyti në vetvete përmban vetë shpërblimin dhe e shpie njeriun drejt lumturisë, përkatësisht drejt qetësisë shpirtërore. Në qoftë se jeta e njeriut, thekson Seneka, përqendrohet në të ekzistuarit e saj në përputhje me virtytin, atëherë as jetën nuk duhet matur me kohë dhe zgjatje, por me veprime të drejta. Sepse, shton Seneka, vetë jeta nuk është diçka vetvetiu e mirë, por vetëm kur është edhe jetë e mirë. Andaj, konkludon autori i veprës "Letra e Lucilit", më mirë është të vdesësh sesa të rrosh keq.

Proza filozofike e Senekës, e paraqitur në krijimtarinë e tij në tërësi dhe në Letrat dërguara Lucilit në veçanti, përshkohet nga bukuria e rrallë e gjuhës dhe e formës, e ndjenjave të rafinuara dhe e sensibilitetit e stilit të shkëlqyeshëm dhe e meditacioneve të thella. Në të gjitha fushat e veprimtarisë së tij, Seneka ishte shtetar dhe mendimtar i shquar dhe si thotë vetë: "Natura utrimque facere me voluit, et agere et contemplationi vivere" (Natyra më përcaktoi edhe për njërën, edhe për tjetrën, për veprimtari praktike si dhe për profesionin teorik të lirë). Në sajë të këtij përcaktimi, Seneka arriti të bëhet një nga intelektualët më të spikatur të shoqërisë romake dhe të ngrihet në një shkallë të lakmueshme të hierarkisë shoqërore. Karrierës

së shkëlqyeshme të tij i kontribuan me siguri edhe kultura e gjerë dhe e gjithanshme e tij, aftësia fenomenale për oratori dhe energjia e pashtershme, që shprehej në veprimtarinë e tij si avokat dhe orator, filozof dhe politikan, moralist dhe shkencëtar. Në saje të rrethanave të caktuara dhe të paevitueshme në të cilat u gjend në një periudhë të jetës së tij, shtetari i dikurshëm, në personalitetin e Senekës u shndërrua në kozmopolit dhe moralist, i cili iu përkushtua me pasion dhe dëshirë të madhe detyrave të amshueshme të njerëzimit, problemeve teorike të filozofisë dhe të botës, pjesëtarë të së cilës janë në mënyrë të barabartë të gjithë njerëzit e planetit tonë.

Për krijimtarinë filozofike dhe shkencore të Senekës dhe për personalitetin, moralin dhe veprimtarinë politike të tij, janë dhënë vlerësime të ndryshme dhe herë-herë kontradiktore. Mirëpo, vlerësimet superlative për Senekën, e kuptohet edhe ato negative, duhet shqyrtuar me kujdes, ngase si avokat, shtetar dhe filozof, pos miqve pati edhe armiq, që mundoheshin ta kompromitonin personalitetin e tij nga aspekti moral dhe politik. Seneka me siguri nuk ka qenë imun ndaj të metave personale dhe njerëzore dhe herë-herë ai nuk iu përmbajt parimeve rigoroze morale të stoicizmit, meqë sa ishte në oborin mbretëror të Neronit, grumbulloi pasuri të madhe për një kohë relativisht të shkurtër. Seneka gjithashtu bënte kompromise dhe lëshonte pe para pasioneve të shfrenuara të nxënësit të tij Neronit dhe ushtronte herë pas herë edhe profesionin e fajdexhiut. Për këtë dhe aspektet tjera të veprimtarisë teorike dhe praktike të Senekës shkroi në mënyrë kritike edhe Hegeli në ligjeratat e tij mbi historinë e filozofisë. Te vetë Seneka ka më tepër rezonime morale bombastike sesa qëndrueshmëri të vërtetë morale. Nga njëra anë, shton Hegeli, kundër tij është potencuar pasuria e tij dhe salltaneti i mënyrës jetësore të tij, - ai i lejoi vetes të marrë nga Neroni pasuri shumë të mëdha; nga ana tjetër, këtij mund t'i kundërshtonte nxënësi i tij Neroni. - Me fjalë të tjera, Neroni mbante fjalime, të cilat ia hartonte Seneka. Ky rezonim është i shkëlqyeshëm, shpeshherë oratori e vërtetë, sikurse te Seneka. Njeriu e ndjen veten të pasionuar, mirëpo shpesh edhe jo të kënaqur. Kjo mund të emërtohet si diç sofistike; mendjemprehtësia dhe qëllimmirësia duhet të pranohen. Mirëpo, përfundon Hegeli, bindja në fund të fundit mbetet jo e plotë".⁹ Në këtë kontekst, Hegeli gjithashtu bën dallim ndërmjet

9 Georg Vilhelm Fridrih Hegel, *Istorijs filozofije*, II, BIGZ, Beograd, 1975, fq. 393-394.

konsekuencës irracionale dhe nocionit filozofik. "Te Seneka, hasim shumë gjëra, të cilat për shpirtin janë freskuese, të cilat të zgjojnë, forcojnë, pastaj antitezat spirituoze, retorike, dallimet mendjemprehta; mirëpo në të njëjtën kohë, përfundon Hegeli, këto moralizime na bëhen të mërzitshme dhe indiferente".¹⁰

Të përfundojmë. Edhe pse padyshim opusit të tërësishëm teorik dhe praktik të Senekës mund t'i bëhen me të drejtë vërejtje kritike nga aspekte të ndryshme, prapëseprapë Lucio Aneus Seneka është dhe mbetet njëri nga moralistët më të shquar dhe më tragjik të mendimit njerëzor. Dhe jo vetëm kaq. Autori i Letrave të pavdekshme dërguar Lucilit, të cilat lexuesit shqiptarë mund t'i lexojnë edhe në gjuhën e tyre amtare, është edhe mendimtar i shquar dhe filozof i përmendur, shkrimtar i letërsisë romake dhe njëri nga stilistët më të njohur të letërsisë botërore.

REZIME

Pjesa më e madhe e shqyrtimeve teorike të Lucio Aneus Senekës i kushtohen problemeve të moralit. Mësimet morale të tij frymëzoheshin nga përjetimi i thellë emocional dhe si përfaqësues më eminent i filozofisë stoike të periudhës së fundit të zhvillimit të saj, pohonte se qëllimi i ekzistencës përqëndrohet në realizimin e lumturisë njerëzore, e cila arrihet nëpërmjet virtytit të njeriut, përkatësisht kur me anën e virtytit realizohet qetësia shpirtërore. Andaj, Seneka u rekomandonte të gjithë njerëzve moralitetin dhe virtytin, jetën që është në ujdi me natyrën dhe arsyen, lirinë e brendshme dhe indiferencën pothuaj ndaj gjithçkafit që sjell jeta, eliminimin e tronditjes dhe përmirësimin e shpirtit e të mënyrës së jetesës. Duke i studiuar këto dhe shumë probleme të tjera dhe duke dhënë përgjigje për çështje të ndryshme morale dhe fenomene sociale të shoqërisë romake, Seneka u bë njëri nga përfaqësuesit më eminent të stoicizmit romak. Ai është pa dyshim edhe mendimtar i madh e shkencëtar diversiv dhe njëri nga shkrimtarët dhe stilistët më të shquar të letërsisë romake dhe botërore.

10 Ibidem, f. 397.

I INTERAKSIONI, ORGANIZIMI, SHOQËRIA¹

Aplikimet e teorisë së sistemit

Në detyrat e formimit shkencor të teorive bën pjesë rregullimi i relacionit të gjerësisë së aplikimit dhe të mprehtësisë së thellësisë së koncepteve e hipotezave teorike të tij. Në sa më shumë fakte që të përhapet një koncept, aq më shumë i papërcaktuar bëhet. Nga aspekti i politikës së shkencës ky ligj ka një rëndësi të jashtëzakonshme. Sa më shumë që të zhvillohet një lëndë dhe sa më shumë që të mblihet dije e ndryshme, aq më vështirë është të krijohet një koncept i tërë, i cili do të mund të mbrohej shkencërisht. Përparimi duket se shpie në një bollëk të detajeve inkoherente. Integrimi i lëndës, në të kundërtën, iu mbetet sipërmarrësve spekulativisht të prirur, të cilët dispensohen prej standardeve të zakonshme lëndore dhe me shkakhtësi iu shmangen kontrollës. Atyre mund t’iu shkojë mbarë kreacioni i modave konceptesh afatshkurta, të cilat sidoqoftë e gjallërojnë gjurmimin, por të cilat nuk mund të udhëzojnë në mënyrë të vërtetë. Tërësia është e prekur me njollën e mosseriozitetit, vetë grumbullimi i dijes me njollën e inkoherencës – që të dyja janë forma të arbitraritetit.

1 Ky artikull është marrë nga Niklas Luhmann (1975), *Soziologische Aufklärung 2, Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*, Opladen: Westdeutscher Verlag, fq. 9-20.

Në qarkun magjik të këtyre problemeve bien detyrimisht të gjitha orvatjet për ta zhvilluar një teori të përgjithshme për shkencën e sociologjisë. Pretendime të këtij lloji sot kanë para së gjithash një teori e përgjithshme e evolucionit sociokulturor dhe një teroi e përgjithshme e sistemeve sociale. Të dy pikënisjet janë qortuar jo pa arsye, sepse ato në atë masë të përgjithësimi të tyre bëhen pa përmbajtje dhe në lidhje me këtë edhe shkencërisht të panevojshme. Po ta gjurmonte një sociolog gjendjen e sotme të sociologjisë, duhet t'i binte në sy kjo kundërvënie, në njërën anë, e mendim-sipërmarrësve spekulativ të së kaluarës dhe, në anën tjetër, e gjurmuesve të interesuar vetëm për çështje speciale. Për një ndarje pune të plotë-kuptimtë, këto pozicione qëndrojnë shumë larg njëra-tjetrës. Nga kjo rezultojnë krizat e sistemeve brenda lëndës së sociologjisë. Dhe në fund të fundit duket që kjo dilemë është qenësore që i jep sociologut të kuptojë një rrugë të tretë, ikjen në rrëfim normativ dhe në angazhim shoqëror. Në këtë gjendje të lëndës ka një interes urgjent pyetja se a mund të ketë dhe si mund të ketë sukses që të përkthehen konceptet e përgjithshme në teori të gjurmimit, të cilat janë të nevojshme, pa humbje të funksionit të tyre integrativ. Qëllimi i këtij referati është që ta shpjegojë këtë problem në shembullin e teorisë së sistemeve sociale.

I.

Për sistemet sociale mund të flitet atëherë kur veprimet e shumë personave referohen në njëri-tjetrin në mënyrë të plotë-kuptimtë dhe përmes kësaj në lidhjen e tyre janë të kufizueshëm prej një ambienti, që nuk përket aty. Sapo të ndodhë në përgjithësi komunikimi ndër njerëz, krijohen sistemet sociale, ngase me çdo komunikim fillon një histori, e cila përdiferencohet përmes seleksioneve të referuara në njëra-tjetrën, duke i realizuar vetëm disa prej shumë mundësive. Ambienti i ofron më shumë mundësi sesa mund të përvetësojë dhe t'i përpunojë sistemi. Ai është, prandaj, domosdoshëm më kompleks se vetë sistemi. Sistemet sociale konstituohen përmes proceseve të vetëselektimit – sikurse gjallesat përmes proceseve të

autokatalizës. Prandaj, si formimi ashtu edhe mirëmbajtja e tyre implikon një reduksion të kompleksitetit të të mundshmes në përgjithësi.

Nëse nisemi nga kjo tezë, atëherë këtu njëkohësisht qëndron një rregull për formimin e tipeve të veçanta të sistemit. Sistemet sociale mund të formohen në mënyra të ndryshme, varësisht nga ajo se në cilat kushte zhvillohet procesi i vetëselektimit dhe i përkufizimit. Nën këtë pikëshikim mund të dallohen sistemet e interaksionit, sistemet e organizimit dhe sistemet shoqërore. Këtij dallimi i përgjigjen pikat më të rëndësishme të gjurmimit sociologjik: teoria e sjelljes së interaksionit ose e interaksionit të ndërmjetësuar simbolikisht, teoria e organizimit dhe pikënisjet se ç'është e vërteta ende e zhvilluar dobët mbi një teori të shoqërisë. Teoria e sistemit i relativizon dhe i integron këto degë të ndryshme gjurmimi të sociologjisë me pasojën se më nuk është e mundshme të absolutizohet njëra prej këtyre perspektivave të sistemit. Po edhe vetë teoria mbi shoqërinë si teori e sistemit të gjerë social qortohet prej këtu deri në kufijtë e saj. Asaj vërtet i përket tërësia e përgjithshme, mirëpo duhet të kujtojmë se askurrë nuk është e mundshme të studiojë të tërën tërësisht.

Tashi së pari duhet të shpjegohen ato tri raste të aplikimit të teorisë së sistemit veç e veç, pastaj mund të nxjerrim diçka mbi ndërlidhjen ekzistuese mes tyre.

1. Sistemet e interaksionit bëhen në atë mënyrë, që të pranishmit perceptohen në mënyrë të anasjelltë. Kjo e implikon perceptimin e vetëperceptimit. Principi i tij i selektimit dhe njëkohësisht principi i formimit të kufijve të tij është pranishmëria. Kush nuk është i pranishëm, ai nuk i takon sistemit sado që relacionet e tij me pjesëmarrësit në fund të fundit të jenë të ngushta.

Shembuj për sistemet e interaksionit janë: Drekimi i përbashkët në familje (jo vetë familja), mbledhja e veçantë e kabinetit (jo qeveria si e tillë), qëndrimi në mënyrë vargore para arkës së teatrit, një lojë me letra, grumbullimi i masës, një përlëshje, një udhëtim me taksì. Në të gjitha këto raste të pranishmit e shijojnë një rëndësi të parapëlqyer – dhe shi për atë arsye, ngase ata mund të pengonin,

ose se ata, në çdo kohë, do të mund të zhvillonin iniciativa. Sido që të jetë, vëmendja ndaj të mospranishmëve pakësohet relativisht me aq pushtet edhe sikur të jenë aq shumë të dashur nga të tjerët. Ky kufi i sistemit manifestohet aty, kështu që vetëm me të pranishmit mund të flitet, por jo, edhe mbi të pranishmit; dhe anasjelltas, vetëm mbi të mospranishmit dhe jo me ta. Sikur që e di çdokush, për seleksionim të temave një dallim të madh e bën fakti se kush me kend dhe mbi kend flitet.

Gjuha e bën të mundshme për ta trajtuar të mospranishmen në sistemin e interaksionit, pra të tematizojë aspektet e ambientit në sistem, duke u substituuar shenjat për pranishmërinë, të cilat mund të reprezentojnë të papranishmen. Ambienti implikohet në sistem të themi ashtu në mënyrë simbolike-të-shkurtuar. Në këtë mënyrë relacionet ambietore të sistemit mund të denden dhe intensifikohen në mënyrë të jashtëzakonshme; ato, para së gjithash, mund të shtrihen kohësisht në të shkuarën dhe në të ardhmen, pra nuk e presupojnë korreelimin-pikë-për-pikë mes sistemit dhe ambientit. Kjo është ana e mirë vendimtare e interaksionit njerëzor në krahasim me atë shtazor. Megjithatë, kjo anë e mirë mund të fitohet vetëm në kufizime të rëndësishme. Gjithmonë, përnjëherësh mund të flet vetëm një prej të pranishmëve. Së paku kuptimshmëria dhe koordinueshmëria e kontributeve vuajnë dhe e kanë tendencën drejt zeros, nëse në të njëjtën kohë e marrin fjalën shumë veta dhe flasin pa pushim me kryeneçësi. Kjo do të thotë: sistemet e interaksionit janë të detyruar, që pranë kërkesave të larta për një rregull të brendshëm, të koncentrohen gjithmonë në një temë, e cila është në qendër të vëmendjes së përbashkët. Shumë tema mund të trajtohen vetëm në mënyrë të njëpasnjëshme. Pjesëmarrësit janë të detyruar t'i kufizojnë kontributet e tyre në temën që është aktuale, ose duhet të orvaten të bëjnë që ndërrimi i temës të miratohet. Kjo mund të shpie në luftëra të qeta për pushtet, në luftëra për qendrën e skenës dhe për vëmendjen e të tjerëve, Edhe në fushën fillestare të interaksionit elementar ballë-për-ballë nuk ka sisteme sociale me shansa të barasndara.

Mirëpo, para së gjithash, kërkimi i përqëndrimit tematik është një princip kohëgrabitës i strukturës. Të gjitha kontributet detyrohen

të jenë në formë vargore. Kjo kushton kohë. Përveç kësaj, forma lineare e sekuencës është jo e përshtatshme për koordinimin e komunikimeve faktikisht shumë komplekse. Sido që të jetë, sistemet, të cilat operojnë në këto kufizime strukturale, nuk mund të arrijnë kurrfarë kompleksiteti të lartë: as në mundësitë e vetë atyre e as në relacionet e tyre me ambientin.

2. Këto kufizime, në parim, në fushën e sistemeve të thjeshta të interaksionit nuk mund të tejkalohen; më shumë rezultat mund të mundësohet vetëm në sistemet e tipit tjetër, të cilët vërtet jo prej interaksioneve, por sigurisht mund të pavarësohen prej kufizimeve të formimit të sistemit në fushën e interaksioneve. Këtë e arrijnë sistemet e tipit shoqëri.

Shoqëria në mënyrë klasike definohet si sistem i gjerë dhe përmes kësaj i pavarur, autark social. Ai nuk i përfshinë patjetër të gjitha veprimet, të cilat ekzistojnë objektivisht, lëre më të gjithë njerëzit. Prandaj do të themi më preciz: Shoqëria është sistem i gjerë social i të gjitha veprimeve komunikativisht të arritshme për njëri-tjetrin. Në kohën e sotme shoqëria është shoqëri botërore. Ekziston vetëm edhe një sistem shoqëror. Megjithatë, në kohët e mëparshme kjo ishte ndryshe. Prandaj neve na nevojitet një koncept, i cili do të mund ta paraqesë si njëjësinë po ashtu edhe shumicën e sistemit të shoqërisë.

Shoqëria sipas kësaj nuk është shuma e të gjitha interaksioneve, por është një sistem i rregullit më të lartë, një sistem i tipit tjetër. Shoqëria duhet të jetë në gjendje që t'i bashkësishtematizojë edhe komunikimet e mundshme ndër ata që nuk janë të pranishëm, ose me ata që nuk janë të pranishëm. Rregullativi i saj përhapet në kufijtë e sistemeve të interaksionit dhe me këtë pavarësohet prej principit të formimit të kufijve dhe të atij të vetëseleksionimit. Kufijtë e vetë asaj janë kufijtë e komunikimit të mundshëm dhe të plotëkuptimit, para së gjithash janë kufij të arritshmërisë dhe të kuptueshmërisë. Ata janë më abstrakt dhe sikurse tregon historia e kulturës janë shumë më papërpiktë të definuar se kufijtë e sistemeve të interaksionit.

Në krahasim me këtë koncept të gjerë të shoqërisë, tradita e vjetër evropiane konceptin e shoqërisë e ka kuptuar më ngushtë si sistem të konstituuar politiko-juridik, si *societas civilis*. Edhe sot i përmbahen shumë sociologë një koncepti normativ të shoqërisë, para së gjithash Talcott Parsons-i. Sipas këtij koncepti, njësia e shoqërisë konstituohet në njohjen e përbashkët të një ekzistence më të vogël të normave, përkatësisht të vlerave. Por, këtu mbilerësohet konsepsi i domosdoshëm struktural si dhe ai faktikisht ekzistues. Dhe, sipas kësaj duhet edhe skllavit, edhe kriminelit e edhe hipit t'i mveshet se në parim ai i njeh normat e shoqërisë.

Por, mu sociologu duhet të dinte se edhe kriminelin si kriminel e udhëheq një ekzistencë shoqërore; dhe kjo jo vetëm përmes asaj, që ai duke pasur parasysh normën dhe policinë e fsheh veprën e vet, por në faktin që ai e don të ndaluarën. Ekziston një logjikë e veçantë e të keqes, e cila i bashkëpërket shoqërisë dhe nuk qëndron jashtë kufijve të saj. Për atë arsye, nuk mund të jetë konsensi i normave si bazë e sistemit të shoqërisë, por vetëm si disjunksioni i sjelljes konforme dhe asaj devijuese me diferencimin përkatës të ekspektacioneve dhe reagimeve.

Koncepti i shoqërisë, i cili e merr parasysh komunikimin e mundshëm, e ka, përveç kësaj, një anë të mirë se ka vend për histori. Me këtë nuk është e thënë vetëm që koncepti është mjaft përgjithësues për ta kapur shumëllojshmërinë historike të formacioneve shoqërore. Përveç kësaj, ai tregon në principin e formimit historik. Çdo komunikim, pasi ai e vë në lëvizje procesin e seleksionimit reciprok, shpie domosdo në ngritjen e strukturave, të cilat pastaj nga ana e tyre fungojnë si kusht i mundësisë së komunikimit të mëtejshëm. Kushtet në të cilat ky proces shpie në ngritjen e sistemeve komplekse shoqërore, i përmbledh teoria e evolucionit sociokulturor. Vetëm sistemet shoqërore janë bartës të proceseve evolucionare.

Evolucioni këtu është gjithmonë njëkohësisht detyrim në histori dhe çlirim prej historisë; ai ndërlihd në arritjet, por njëkohësisht e pavarëson sistemin shoqëror prej kushteve të tij gjenetike. Kështu, për shembull, gjurmimi i sotëm shkencor nuk mbështetet në ato të dhëna teologjike, ekonomike e teknike, të cilat e mundësonin

përdiferencimin e sistemit shkencor në kohën e re, por shumë më thjeshtë dhe më direkt në ekspektacionet e suksesshme, ndërkaq të etabluara.

Në dallim me sistemet e interaksionit elementar, një shkëputje e tillë prej historisë këtu nuk është proces i thjeshtë i harresës; përkundrazi, është proces i substitucionit funksional. Shoqëria është, pasi që e përfshinë çdo komunikim të mundshëm, një rregull vetësubstitutiv. Ajo duhet t'i ndërlidhë të gjitha ndërrimet në sistemin i cili është në fuqi dhe nuk mundet thjeshtë të ndërprehet dhe të fillojë që nga fillimi sikurse interaksionet.

3. Në rregullat komplekse shoqërore, më në fund, një tipi i tretë i sistemeve sociale fiton përherë e më shumë rëndësi, i cili si të thuash, në fusha të shumta të jetës shoqërore çahet mes sistemit shoqëror dhe sistemeve interaksionale vetëm për vetëm, e ky është pikërisht tipi i organizimit. Këtu kemi të bëjmë me një zhvillim plotësisht të pavarur, i cili e personifikon një princip të një lloji të ri të ngrehjes së kufijve dhe të vetëseleksionimit që nuk mund të reduktohet as në tipin e interaksionit e as në atë të shoqërisë.

Si të organizuara mund t'i karakterizojmë sistemet sociale, të cilat e lidhin anëtarësinë në kushte të caktuara, pra që e mvarësojnë hyrjen dhe daljen e kushteve. Nisemi prej faktit që kërkesat e sjelljes së sistemit dhe motivet e sjelljes së anëtarëve mund të jenë të ndryshme pavarësisht nga njëra-tjetra, por në disa raste mund të lidhen me konstelacione relativisht të qëndrueshme. Me ndihmën e rregullave të tilla të anëtarësisë – p.sh. nënshtrimi ndaj autoritetit për hir të rrogës – bëhet e mundshme të riprodhohen relativisht qëndrueshëm mënyrat e sjelljes artificiale të shkallës së lartë, përkundër anëtarësisë variable të zgjedhur në mënyrë të lirë. Duhet të sigurohet vetëm një baraspeshim gjeneral mes atraktivitetit të sistemit dhe kërkesave të sjelljes, dhe atëherë pavarësohemi nga fakti se a mund të krijohen për çdo akt të vetëm motive të rritura në mënyrë natyrore ose një konsens moral. Gjendja e motiveve mbi anëtarësinë përgjithësohet: ushtarët marshojnë, shkruarit protokojnë, ministrit sundojnë pamvarësisht a iu pëlqen atyre në atë situatë apo nuk iu pëlqen.

Në formë të rregullave të anëtarësisë mund të themelohen strukturat e diferencuara të autoriteteve dhe kufijtë e komunikimit, të drejtat në përdorimin e veglave dhe të përgjegjësisë, vargjet e udhëzimeve dhe mekanizmat e kontrollës për njohjen e të cilave është i obliguar ai që hyn në to. Por për më tepër, ai është i obliguar t'iu nënshtrohet edhe rregullave të ndërrimit të këtyre kushteve të anëtarësisë. Mekanizmi i organizimit nuk mundëson vetëm përgjithësim objektiv por edhe përgjithësim kohor, jo vetëm veprim njëkohësisht të larmishëm, por edhe fleksibilitet të lartë dhe aftësi për përshtatje në rrethana të ndryshuara – natyrisht në të gjitha këto nën kushtin e përgjithshëm që anëtarësia të mbetet me më shumë përparësi se joanëtarësia.

Natyrisht, si edhe në të gjitha tipet e sistemeve, ka kufizime të asaj çka mund të arrihet në këtë mënyrë. Ne, për shembull, e dimë se mekanizmi i organizimit në sektorin e servisit funksionon më keq sesa në sektorin e prodhimit, në fusha më të larta të burokracive të administrimit më keq sesa në ato të ulëta, më keq në kushtet e konjunkturës së lartë dhe të punësimit të plotë sesa në një ekonomi me fuqi punëtore të tepërt. Megjithatë, vendimtare është që vetëm nëpër mekanizmin e organizimit mund të arrihet një shkallë e lartë e përgjithësimi të motiveve dhe e specifikimit të sjelljes ashtu siç ka nevojë shoqëria moderne në shumë fushata funksionale më të rëndësishme të saj.

II.

Tani mund ta përmbledhim pjesën e parë të mendimeve tona e të kalojmë në pjesën e dytë. Teoria e përgjithshme e sistemeve sociale formulon vetëm koncepte dhe kushte të përkufizimit shumë abstrakte për analizën e realitetit. Sidoqoftë, ajo parimisht shpjegon si konstituohen sistemet sociale përmes proceseve të vetëselektimit dhe të përkufizimit. Ky proces i konstituimit ndodh gjithmonë në kushte të veçanta, kështu që krijohen tipet e sistemeve, të cilat nuk mund të reduktohen në njëri-tjetrin. Nuk formohen të gjitha sistemet sociale sipas formulës interaksion, nuk formohen të gjitha sistemet

sociale sipas formulës shoqëri, e aq më pak formohen të gjitha sipas formulës organizim. Prandaj edhe këto teori të subordinuara të këtyre tipeve sistemesh e kanë vetëm një ndikim të kufizuar. Asnjë prej tyre nuk e kap tërë realitetin social. Edhe vetë sistemi i gjerë i shoqërisë mirëfilli i përmbanë në vete tipet e tjera të sistemeve, por prapëseprapë edhe nuk është prototipi i tyre.

Një pikënisje e tillë gjurmimi, e cila në fund të fundit rrjedh prej vetë konceptit të sistemit, bie me vete komplikime të konsiderueshme. Mirëpo, nëpër këtë e mundëson gjithashtu një ndërhyrje më realiste në realitetin social. Në pjesën e dytë të mendimeve tona duhet të tregojmë në tri pikëpamje, si mund t'i sjellim këto anë të mira. Këtu do t'i marrim parasysh në radhë të parë temat mbi të cilat është pohuar se teoria e sistemit nuk mund t'i shqyrtojë në mënyrë të përshtatshme ndryshimin social dhe konfliktin.

1. Evolucioni sociokulturor mund të përshkruhet si diferencim shtues i fushave, në të cilat formohen sistemet interaksionale, sistemet organizative dhe sistemet shoqërore. T'i shqyrtojmë së pari pikat e para dhe të fundit të këtij zhvillimi: në formacionet më të thjeshta të shoqërisë arkaike, interaksioni, organizimi dhe shoqëria janë pothuajse identike. Shoqëria e fiseve përbëhet prej rrethit të interaksioneve të dukshme, të cilat mund të arrihen për secilin. Ajo i largon personat, të cilët nuk i nënshtrohen asaj po sikurse organizimi dhe pranon persona, para së gjithash përmes martesës. Interaksioni, organizimi dhe shoqëria janë të lidhura tërthorazi me njera-tjetrën dhe limitohen mes veti në mënyrë reciproke. Në mënyrë gjegjëse janë të pasaktë edhe kufijtë dhe vetidentifikimet e këtyre shoqërive, ashtu siç e kanë kundruar shpeshherë etnologët.

Anasjelltas, është e pamundshme për shoqërinë botërore të sotme, e cila është në realizim e sipër, që të konstituohet si sistem homogjen organizimi – vetëm për atë arsye jo, sepse mekanizimi i motivimit të organizimit i presupozon mundësitë e hyrjes dhe daljes, pra kontigjencën e anëtarësisë. Zhvillimi kah një shoqëri homogjene botërore, si pasojë, shpie domosdoshëm deri te ndarja e tipeve të sistemit shoqëri dhe organizim. Aq më tepër ndahen sistemet e interaksionit dhe sistemi i shoqërisë. Shoqëria nuk e ka realitetin e saj në

mundësinë e vetme të saj: të formojë sisteme interaksioni. Ajo nuk mund të kuptohet si shumë e takimeve të përditshme. Kjo manifestohet për shembull në veçimin e moralit të interaksionit, në njërën anë, dhe të kërkesave shoqërore përafërsisht në fushën ekonomike, politike, teknike ose shkencore. Përballë këtyre diskrepancave, kërkuesat për participimin interaktiv në ngjarjet shoqërore mbesin të dëshpëruara prapa realitetit. Ato i formojnë vetëm simptomët që të mund të perceptohet diskrepanca.

Mes këtyre pikave periferike të shoqërive primitive, në njërën anë, dhe të shoqërisë botërore, në anën tjetër, qëndron fryma e kulturave të larta të limituara regjionalisht, të cilave ia dijmë për nder trashëgiminë tonë kulturore. Për të është karakteristike që sistemi shoqëror e arrin një madhësi dhe kompleksitet, e cila definitivisht e shpërndan vëllimin e interaksioneve të mudnshme për secilën veç e veç. Në qendrat qytetare formohen tashmë organizimet, veçanërisht për funksione religjioze, politike, militare, komerciale ose për detyra të veçanta prodhimi. Mirëpo, hyrja e organizimit në udhëheqjen e jetës, në jetën e përditshme, është e vogël, dhe anasjelltas, shoqëria vetë kuptohet si organizim politik, si korporacion i aftë për veprim. Zatën, integrimi moral i shoqërisë nuk mund të arrihet më, por ende mund të mendohet në shtresat sunduese në bazë të moralit të vet të interaksionit. Diferencimi i tipeve të sistemit ka filluar, porse nuk është sjellur plotësisht dhe irreversibil (pakthyeshëm) gjer në fund.

Prandaj, në këtë perspektivë shumë globale mund ta karakterizojmë evolucionin sociokulturor si diferencim shtues të fushave të formimit të sistemit. Kjo nuk është teori e mjaftueshme e evolucionit, mirëpo, sigurisht është një aspekt i evolucionit, i cili korrelohet me të tjerët. Në atë masë bëhet realiteti social më kompleks sa edhe t'ia del në krye ky diferencim i fushave dhe i tipeve. Tipet e ndryshme të sistemeve njëkohësisht mund të marrin mbi vete funksione të llojllojshme dhe mund të profilohen më përpiktë kundër njëri-tjetrit. Interaksioni nuk ka më nevojë të jetë njëkohësisht organizim ose shoqëri, dhe anasjelltas. Në këtë mënyrë në kuadër të sistemeve të interaksionit, mund të ngritet empatia konkrete dhe vetëdija reflektive sociale në shkallë të jashtëzakonshme, për shembull në formë të

lidhjeve intime, nëse interaksioni më nuk është i ngarkuar me ekspektacione normative shoqërore kontrolluese. Specifikimi organizativ i sjelljes mund të rritet pa masë, nëse sistemet e organizimit përdiferencohen aq sa nuk janë më të detyruara të marrin parasysh rolet e tjera shoqërore të anëtarëve të tyre, për shembull në besimin religjioz ose aktivitetin politik, gjenden familjare ose relacionet me fqinjët. Më në fund, shoqëria e përgjithshme ka mundësi vetëm në këtë mënyrë të rritet në një kompleksitet më të lartë, nëse si sistem më nuk është e detyruar të reduktohet, të cilat ndërmjetësohen përmes organizimit ose përmes interaksioneve; nëse ajo, për shembull, si sistem shoqëror më nuk është e detyruar njëkohësisht të garantojë aftësi veprimi kolektiv të organizuar korporativisht, por kufizohet në atë që të mundësojë, në një kuptim shumë të përgjithshëm, kompatibilitet funksionesh dhe strukturash të të gjitha sistemeve-pjesë.

2. Me këtë gjendemi te problemi ynë i dytë: Një dallim i plotësishëm i fushave natyrisht nuk është i mundshëm, ngase e tërë veprimtaria sociale fillon në shoqëri dhe në fund është e mundshme vetëm në formë të interaksioneve. Sa më larg që të ndahen fushat e sistemit dhe sa më rreptë që të diferencohen tipet e sistemeve, aq më akut pezullohen problemet pasuese, të cilët kanë të bëjnë me ndërmjetësimin mes fushave.

Disa shembuj lidhur me këtë:

Sa më racionalisht që të konceptohen dhe të zgjerohen sistemet e organizimit duke marrë parasysh kapacitetin e tyre specifik, aq më vështirë edhe bëhet realizimi i të mudshmes organizuese në interaksion. Interaksioni i ndjek ligjet e veta të sistemit dhe nuk e regjistron programin e organizimit ose e pranon atë vetëm në mënyrë të kufizuar. Në fushën e interaksionit e parashikuara e organizuar shpëton nga dora, deformohet ose edhe mund të sjelljet me qëllim të dalja nga binarët. Një ilustrim të mirë na ofron marrëdhënia dogmatike e Kishës zyrtare dhe e praktikës së rrëfimit, e cila është reflektuar gjatë shumë shekujve në kuadër të të ashtuquajturës kazuistikë e moralit. Sistemi doktrinar zyrtar i Kishës i bashkëlidhë, i interpreton dhe i integron ato, deformohet nën shty-

pjen e situatës komunikative në rrëfim; në shumë raste nuk është e mundshme që njëkohësisht të mësohet në mënyrë dogmatike dhe të hyhet në bisedë komunikative me atë që rrëfëhet. Ka rregulla, po edhe tekste mësimore përplot me rregulla për zgjidhjen e këtij konflikti, mirëpo dogmatisht kanë mbetur prekere dhe suspekt, pjesërisht janë fshehur dhe nga politika kishtare, janë mallkuar me titujt si laksi-zëm dhe probabilizëm.

Në një shoqëri, e cila gati në të gjitha fushat e funksioneve duhet të fusë sisteme organizimi, ky problem në përgjithësi bëhet relevant. Le të markojmë këtu, se nuk bëhet fjalë vetëm për dëgjese ose rezistencë të fshehtë të të nënshtruarve. Përkundrazi, vetë sunduesit bienin fli e kufijve të kapacitetit të sistemeve të tyre të interaksionit – jo rrallë për dëshpërim të të nënshtruarve të tyre. Kështu e trajton këtë problem një kumtim shumë i gjerë i vitit 1969 për instancën më të lartë të pushtetit, për kabinetin në lidhje me reformën e strukturës së qeverisjes federale dhe të administrimit federal. Edhe mbledhja e kabinetit është pikërisht vetëm një sistem interaksioni gjithmonë me vetëm një temë, me mënyrën sekvenciale të punës, me shpenzime të larta të kohës, me kompleksitet të vogël lëndor dhe më një masë të vogël të dhënies së informacioneve. Prandaj, të nënshtruarit gjejnë shkas për të çarë kokën mbi atë se si të mund ta pengojnë atë që sistemi i interaksionit të eprorëve të tyre të mos e bllokojë të mundshmen organizative dhe të lë të dalë nga binarët qëllimin kuptimplotë.

Një grup të dytë të shembujve i nxjerrim prej marrëdhënies së sistemeve të organizimit dhe sistemeve të shoqërisë. Pikë së pari bie në sy që në shoqëritë me kompleksitet të lartë asnjë prej funksioneve të sistemit shoqëror nuk mund të ngarkohet plotësisht dhe tërësisht në një sistem homogjen të organizimit – dhe pikërisht sot më pak se kurrë. Si për shembull në sistemin ekonomik, po edhe nëse do të ishte e mundur që organizimi i prodhimit të integrohen përmes një planifikimi, i cili e përfshin mbarë botën, megjithatë nuk do të ishte e mundur që vendimet e prodhimit dhe vendimet e konsumit të bashkohen në një organizim. Po ashtu edhe funksionet e edukatës me çfarëdo pika të rëndësishme të ndarjes që të jenë ato,

mbeten të ndara në sisteme shkollore dhe në familje. Funksionet politike pikërisht në shoqëritë më komplekse nuk perceptohen vetëm në burokracinë e qeverisjes dhe të administrimit, por kanë nevojë nëse mes tjerash për organizime specifike politike, të kuptimit të ngushtë siç janë partitë dhe shoqëritë e interesave jashtë aparatit "shtetëror". Edhe vetë njësia e organizimit të Kishës dhe e sistemit religjioz, historikisht kaq mirë e etabluar, pikërisht përmes këtij identifikimi bie sot në vështirësi shumë të diskutuara konformiteti. E gjithë kjo tregon në kahje të faktit se funksionet e shoqërisë nuk mund të delegohen në mënyrë paushalle në organizime të veçanta, por funksionet janë të detyruara të diferencohen dhe të specifikohen edhe një herë para se të bëhen të afta për organizim. Me këtë nuk mbetet problem struktural i shoqërisë vetëm marrëdhënia, p.sh. e ekonomisë dhe e politikës, ose e politikës dhe e edukatës, por kjo mbetet gjithashtu edhe brenda funksioneve të veçanta të sistemeve, për shembull marrëdhënia e shtëpisë së prindërve dhe e shkollës ose e politikës dhe e administrimit burokratik. Veç tjerash, pranë një numri të madh të organizatave të ndryshme brenda fushave të veçanta të funksionit nuk mund të heqim dorë nga format interaksionale të koordinimit. Në këtë mënyrë planifikimi politik kërkon kontakte shumë konkrete mes politikanëve dhe burokratëve më të lartë. Me këtë paraqiten problemet e mungesës edhe në këtë vend, pa pasur mundësi të gjejmë një zgjedhje organizative.

Kurrizi i këtij problemi të delegimit të funksioneve shoqërore në organizime është që brenda sistemeve organizative, funksionet gjithëshoqërore nuk mund të reflektohen në mënyrë përkatëse. Vendi variabil i funksioneve shoqërore dhe kushtet e kompatibilitetit të mënyrave të kryerjes së tyre në shkallën e qëllimeve dhe të kriterëve organizative nuk mund të shprehen në mënyrë gjegjëse. Funksioni i religjionit nuk është dogmë e mundshme, funksioni i së drejtës nuk është kurrfarë norme, funksioni i politikës s'është formulë legjitimimi; "kufijtë e zhvillimit ekonomik" janë një temë e mundshme e kongresit, por jo edhe kriter vendimtar për sipërmarrësit dhe sipërmarrjet. Madje edhe në shkencë, bile edhe në gjurmimin e organizuar të shkencave shoqërore, ato kriterë në të cilët

mbështetet zgjedhja e metodave dhe pranimi a hedhja poshtë e hipotezave, nuk kontribuojnë asgjë për refleksimin e funksionit shoqëror të shkencës, dhe duhet të llogaritet me faktin se kjo diskrepancë e konsolidimit të gjurmimit të suksesshëm nuk pakësohet, por shtohet. Deficiti i refleksionit të organizimit është posaçërisht evident ngase përkon me një përpjesëtim shumë të lartë të sensibilitetit të diferencuar, me një përpjesëtim shumë të lartë të aftësisë së zgjedhjes së problememe, me një përpjesëtim shumë të lartë të kapacitetit të organizuar të përpunimit të informacioneve. Kësaj dileme sigurisht nuk mund t'i iket përmes një zhytjeje në botëshikime, të cilat nuk kanë nevojë për refleksion ose e kanë prapa tyre, siç e ka marksizmi. Ndër mundësitë për ta relativizuar refleksionin gjithëshoqëror dhe vendosjen e organizuar kundër njëri-tjetrit, si dhe për t'i ndërmjetësuar ato së bashku në vetëdijen e diskrepancës, është e paprovuar. Për këtë ndoshta është në gjendje para së gjithash shkenca, ngase kriteret e saj të seleksionimit kanë vetëm një fundament të dobët organizativ.

3. Domethënien e diferencimit shtues të fushave të sistemeve dhe tipeve të sistemeve mund ta paraqesim posaçërisht në mënyrë adekuate me një problem të veçantë, pikërisht në problemin e konfliktit. Mbi konfliktin do të flasim gjithmonë atëherë, nëse një pjesëmarrës refuzon që në interaksione të marrë mbi vete propozime të selektimit dhe këtë refuzim e thotë me gojë. Për këtë koncept është indiferente se ku mbështetet pretendimi supozues, në të vërtetën, në dashuri, në norma juridike, në morale apo në një forcë të fuqishme; vendimtare është përdorimi i potencialit të negacionit për refuzimin e seleksionimit të pretenduar. As ekzistenca lakurike e dallimeve të pozitave dhe të klasave e as diferencimi funksional i sistemit shoqëror nuk janë konflikte të vetme të tilla, por ato mund të përshkruhen si të gjendjes së rënduar me konflikte dhe atëherë interesohemi nën cilat kushte plotësuese shpiejnë deri te shpërthimi i konflikteve.

Së pari e analizojmë në fushën e interaksionit mes të pranishmëve. Rekomunikimi i mospranimit, për të vrapuar pas një pretendimi të selektimit ndesh këtu në vështirësi të veçanta. Ajo është

problematike për atë arsye, ngase këto sisteme operojnë nën premisën e koncentrimit tematik, pra mund ta trajtojnë gjithmonë vetëm një temë kryesore. Nëse konflikti përmes mospranimit bëhet temë, atëherë restrukturrohet sistemi i përgjithshëm në mënyrë përkatëse. Reagohet në këtë temë të re dhe krijohet një kontraverzë, nëse jo një përçarje, e cila atëherë pak a shumë limiton dhe çka atëherë është e mundshme në sistem. Sistemet e interaksionit nuk mund t'i lënë konfliktet e hapura lehtë të sillen poshtë e lart, për këtë nuk janë ende mjaft komplekse. Ato e kanë vetëm mundësinë për t'iu shmangur konflikteve ose për të qenë konflikte.

Sistemet shoqërore arkaike strukturohen asisoi sikur interaksionet vëhen në kufizime përkatëse. Ata qëndrojnë pandërprerë para alternativës së shtypjes së konflikteve ose të përlëshjes së hapur, të cilat i përngjajnë dhunës. Këtu janë të pezulluara metodat e tyre të zgjedhjes së problemeve me plot presion. Për këtë arsye, ata mund të zhvillojnë vetëm forma primitive të diferencimit shoqëror, të cilat, në njërën anë, janë efektive në shtypjen e konflikteve dhe, në anën tjetër, janë relativisht imune ndaj akteve të dhunës dhe secеси-oneve. Këtë e kryejnë format e diferencimit segmentar sipas shtëpi-ve, gjinive, apartmaneve, ngulimeve.

I tërë zhvillimi i mëtejshëm e presupozon një shtim të potencialit të konfliktit në fushën e shoqërisë, e kjo bëhet në pikëpamje të dyllorshme: si mundësi për të prodhuar konflikte përmes rekomunikimeve të mospranimeve, t'i durojë konfliktet si çështje e vazhdueshme dhe të vendosë për to në masë kritike. Me të shtuarit e kompleksitetit shtohet diferencimi i interesave dhe i perspektivave, shtohen shkas- set dhe mundësitë strukturore për negacione. Regulli social tashmë është i detyruar të parashikojë se normat juridike ndërrohen, se ofe- rtat për shkëmbim refuzohen pa fyerje, se të vërtetat e pohuara dy- shohen; se ceremonisë religjioze i rrihet larg pa i fyer ndjenjat e të tjerëve, ose se edhe largohemi prej bashkësive religjioze. Në shti- min e potencialeve të negacionit varet mundësia e përcjelljes përhe- rë konzistente e interesave të tjera speciale. Veç tjerash, në këtë qëndron dinamika e zhvillimit shoqëror, mundësia që të ndryshohet ajo që është. Më në fund, mekanizimi i gjithëmbarshtëm organizativ e

presupozon mobilitetin e shtuar me mundësitë për ndërprerjen dhe rifillimin e marrëdhënieve sociale. Diferencimi, inovacioni dhe organizimi varen prandaj prej një normalizimi të sjelljes konfliktuale.

Zgjedhja e këtij problemi qëndron në një diferencim më të përforcuar të sistemeve interaksionale dhe sistemit shoqëror. Një veçim i tillë i interaksionit dhe i shoqërisë ka si pasojë që shoqëria të pavarësohet prej modusit të konfliktit të sistemeve të saj interaksionale. Ajo mundet që ndërprerjen e interaksionit si modus të zgjedhjes së konflikteve ta lejojë në një vëllim të gjerë pa e rrezikuar kontinuitetin e vet. Ajo e ka të mundshme, para së gjithash, në kuadër të sistemit të së drejtës të lejojë sisteme të veçanta interaksionale, të cilët janë të specializuar për trajtimin e rasteve mëdyshtëse. Dhe ajo mundet, në përgjithësi, ta ngrit tolerancën e konflikteve, duke e kufizuar ekspansionin e konflikteve. Konkurrenca në treg kontraverzat e mëdha ideologjike, lëvizjet konterkarrieriste në mikro-politikën e organizmave nuk e përjashtojnë faktin se do të jenë të thirrur së bashku për të ngrënë ose që në pritje miqësore do të jenë pranë njëri-tjetrit. Fakti që më nuk jemi të detyruar në një jetesë konkretish-të-përbëshkët, e lehtëson si ndërprerjen ashtu edhe vazhdimin e marrëdhënieve sociale në rastin e konfliktit.

Në anën tjetër, kjo do të thotë që një transpozitë e konflikteve në fushën e sistemit shoqëror e kërkon një agregacion pak a shumë artificialo-politik të interesave. Personave të afektuar duhet bërë e vetëdijshme gjendja e tyre klasore, nëse nuk rrahen si kushte i një politizimi të konfliktit të ngarkuar klasor. Këtu do të mund të ndërli-dhej një teori e lëvizjeve sociale të masës. Lëvizje të tilla bëhen nën premisa përkatëse si procese historike të vetështimit selektiv. Ato i ngrisin kushtet e veta në mënyrë fazore, e fitojnë, pra, dinamikën dhe drejtimin e zhvillimit të tyre prej historisë së vet. Rrëmueshmëria e konflikteve interaksionale në të cilat ato mund të derdhen, rezulton prej artificialitetit të agregacionit të interesave dhe prej eliminimit të mundësive të tjera në procesin historik. Në krahasim me vëllimin e tërë interaksional, konfliktet gjithëshoqërore në shoqëritë komplekse, bëhen më të rralla dhe më të rrezikshme.

Kjo pasqyrë rrumbullaksohet nëse e marrim parasysh veprimin konfliktual në organizime. Sistemet organizative ia paraqesin të gjithë anëtarëve të tyre një modus hierarkik të trajtimit dhe të vendimit të konflikteve, njohja e të cilit i bën të obliguar për anëtarësi. Njëkohësisht i diferencojnë konfliktet interne dhe eksterne dhe e ndërprejnë lidhjen e tyre me çfarëdo konflikte tjera të anëtarëve të tyre. Në shërbim askush nuk guxon të hakmerret në armikun e vet privat, fëmijëve të kundërshtarit politik nuk guxon t'i jepet notë e keqe ose anasjelltas, t'i refuzohet mësuesit pagesa e kredisë së bankës për shkak se ai pati dhënë nota të këqija. E përshtatshme për organizime është obligimi tipik i anëtarëve, që konfliktet të cilat ekzistojnë brenda tyre, t'i fshenin nga jashtë – për shembull ndryshimi i mendimeve të kolegjiutit në konferencën për transferim. Në çfarë perimetri mund të realizohen faktikisht këto urdhra, është një pyetje empirike. Megjithatë, s'ka mëdyshje se me ndihmën e këtij tipi të ri të sistemit të organizimit mund të bëhet e mundshme dhe mund të rregullohen konfliktet në një vëllim, në të cilin vetëm në bazë të interaksionit dhe shoqërisë nuk do të ishte e mundshme.

III.

Teknika analitike, e cila është bazë e këtij referati, në fillim u karakterizua relativisht e ndërlikuar. Megjithatë, gjer më tani e kemi ecur një udhë mjaft të thjeshtë të analizës, diçka që për një referat nuk është e mundshme në mënyrë tjetër. Ne e patëm theksuar në konceptin e sistemit momentin e vetëseleksionimit dhe të përkufizimit dhe në këtë bazë dalluam formë të ndryshme të formimit të sistemit, pikërisht interaksionin, organizimin, shoqërinë. Diferencimi i tyre nuk është shikuar aty si veçim i pastër konceptual, por u paraqit si produkt i evolucionit sociokulturor, pra historikisht i relativizuar. Prandaj, na u bë e mundshme të pyesim dhe në disa shembuj të skicojmë shkurtimisht se si këto tipe sistemesh, në kushte të ndërsjella dhe në kompleksitete të sistemit shoqëror, i cili gjithnjë shtohet, ndahen veç e veç, specifikohen dhe funksionalisht ia pakësojnë ngarkesën njëri-tjetrit në mënyrë reciproke. Shi kjo analizë qenësisht e tejkalon atë çka mund të arrihet me një shkallë të referencës së

shkurtuar vetëm për tipet specifike, pra vetëm në atë interaksionistik ose vetëm teoriko-shoqëror. Megjithatë, kjo mënyrë e kundrimit është në një pikëpamje e rëndësishme dhe shumë e thjeshtë: ajo nuk i vë re marrëdhëniet tërthorizuese mes sistemeve.

Si procese selektive veprimet mund t'u përkasin njëkohësisht shumë sistemeve, pra që mund të orientohen njëkohësisht në shumë sisteme-ambient-referenca. Prandaj, sistemet sociale nuk janë patjetër ekskluzivisht të mënyrës së ndërsjellë – sikur që janë sendet në hapësirë. Në këtë mënyrë, çdo sistem interaksioni dhe çdo sistem organizativ i përket edhe sistemit shoqëror; e një sistem interaksioni mund t'i përket, por nuk ka nevojë t'i përket organizimit. Mbledhja e një konference të fakultetit është, për shembull, një sistem interaksional për vete, me një histori të vet të zhvillimit dhe me horizonte mundësish vetëvendosëse dhe selektive, ajo është në të njëjtën kohë sistem një një organizim, i cili në anën tjetër është prapë organizim - pjesë i një organizimi më të madh dhe që i takon subsistemit të edukatës së sistemit shoqëror. Në një ndërtim të tillë, ato sisteme, të cilat janë më të gjera, janë relevante për sistemet e klasifikuara në mënyrë të dyfishtë. Ato ua caktojnë disa premisa të caktuara strukturale, në bazë të të cilave procesi selektiv mund të zhvillohet dhe përkufizohet në mundësitë e veta. Dhe, ato e rregullojnë njëkohësisht ambientin e afërm të sistemit-pjesë. Në këtë ndërrhyrje të dyfishtë qëndron kushti i lirisë së zhvillimeve të sistemit. Të mbetemi në shembullin e konferencës së fakultetit: secili sistem interaksional i një konference të tillë i supozon, për shembull, obligimet e pjesëmarrjes dhe një rregullore, nuk fillon rastësisht. Gjithashtu, para fillimit të konferencës dihet kush është dekani. Konferenca më tej presupozon arritjet shoqërore – për shembull, që pjesëmarrësit e kanë nga një orë në dorë, të cilat tregojnë përafërsisht të njëjtën kohë. Resurset dhe restriksionet e sistemeve më të gjera me këtë e caktojnë atë çka është e mundshme në këtë sistem interaksional. Vetëm në bazë të limiteve të tilla, ekspektacionet e caktuara në referencë me sjellje dhe me rezultate e kanë një shans. Këtu duhet të shtohet se mbisistemet e njëjta, të cilat i caktojnë kushtet e mundësisë, e rregullojnë edhe ambientin e sistemit interaksional. Ky ambient na garanton që vendimet në përgjithësi të kenë një adresat,

që studentët të jenë të interesuar për studime, habilituesit për habilitim, me adresat që ka gazeta ku mund të rishtypen tekstet për shpallje, etj.

Vetëm ky fakt i një ambienti organizatorisht dhe shoqërisht të rregulluar ia bën të mundshme sistemit interaksional të shpëtojë nga premiset e vëna nga dikush tjetër dhe të mund t'iu jep kahje të kundërt determinimeve strukturale: kundër vendimeve të rregullores mobilizohet në këtë situatë një shtypje morale, e cila presupozon se pjesëmarrësit janë të interesuar për respekt reciprok ndaj njëri-tjetrit, ose së paku nuk do ta thonë se nuk janë të interesuar për të. Ose: mund të vendoset kundër rregullores që të ndërrohet vendi i interaksionit prej sistemit të edukatës në sistemin politik dhe prej shkasit të dhënë të drejtohet një telegram indinjate në një ambasadë të huaj, mirëpo vetëm me kusht që posta të funksionojë dhe që ambasada të jetë me të vërtetë ambasadë. Struktura shoqërore, e cila refuzohet në shtëpinë e vet, duhet patjetër të pohohet në ambientin shoqëror dhe anasjelltas. Kritika totale mbetet pa pasoja. Protestat kanë nevojë për adresat.

Në këtë shembull ekstrem të zgjedhur me qëllim, mund të lexojmë, që liria e lëvizjes së sistemeve të interaksionit është e mbështetur në koordinim jo të plotë të sistemeve më të gjera. Interdependenca perfekte, para së gjithash me çdogjë në sistemet sociale dhe aq më tepër në sistemet shoqërore më të ndërlikuara është e pamundshme. Në vend të saj hyn ndërhyrja e dyfishtë në sistemet-pjesë nëpër paracaktimet strukturore dhe ato të ambientit. Kjo i mundëson, brenda sistemeve më të gjera, konstitutimin e sistemeve sociale, të cilat ecin pas principeve të vetëseleksionimit dhe të përkufizimit, pra e realizojnë një tip tjetër të sistemeve. Shoqëria e gjithëmbarshme mbetet kompatible me sistemet e organizimit dhe sistemet e interaksionit, sepse ajo për këta është një ambient i rregulluar dhe i garanton njëkohësisht kushtet e mundësive të formimit të strukturës.

Natyrisht që këto pikëpamje fitojnë aftësi teorike në kuptimin e ngushtë vetëm gjatë përpunimit të mëtejshëm dhe pastaj edhe interes shkencor; pikërisht atëherë kur mund të tregohet se si ndry-

shohen strukturat e sistemeve nën kushtet e caktuara ambiente dhe cilat mundësi të seleksionimit ua hapin, përkatësisht ua çelin proceseve sistimore përmes kësaj. Vetëm atëherë mund të shtrohen pyetjet delikate si ajo që principi organizatorisht i detyruar i vendimit të pjesës më të madhe, për të cilën në fushën e sistemit shoqëror të ketë arsye strukturore, a e mundëson edhe në fushën e interaksionit argumentimin moral? Mirëpo pyetjet e këtij lloji atëherë nuk mund të formulohen më për çdo interaksion, për çdo organizim, për çdo shoqëri, e lëre më për çdo sistem social. Ato i presupozojnë kushtet kufizuese të relevancës. Për atë arsye mund të përgjithësohen rezultatet e gjurmimeve të tilla vetëm në mënyrë të përshtatshme si të kufizuara.

Nëse flitet mbi "teorinë e sistemit", kjo pandaj nuk do të thotë që duhet të prodhohen vetëm thëniet në përgjithësi të pacaktuara mbi sistemet e vërteta. Vendimtare është që duke u nisur nga baza teorike e gjeneralizuar, me vegla relativisht të thjeshta, mund të prodhohen pikënisje gjurmimi shumë të ndërlikuar, të cilat qëndrojnë në një relacion adekuat me kompleksitetin e realitetit social. Ky postulat është një verzion i problemit të vjetër, përkthyer në kohën e sotme të unitetit në shumëllojshmëri, ose siç e formulon Leibnitz-i, të rregullit më të lartë të larmisë më të madhe që është e mundshme.

Teoria e sistemit e zgjedh këtë problem në mënyrë ekzemplare përmes hipotezave themelore, të cilat i presupozon si koncept sistemor i përdorshëm në mënyrë universale: që sistemet pikërisht konstituohen përmes proceseve të autokatalizës ose vetëeleksionimit duke marrë parasysh një diferencë me ambientin. Përmes kësaj është udhëzuar drejtimi i specifikimit. Ai kërkon futjen e supozimeve të veçanta mbi proceset e përkufizimit dhe të ndërtimit të strukturaeve. Në të bashkëlidh formimi i tipeve. Përmes konstruktimit të vetëm tre tipeve të sistemeve sociale: interaksionit, organizimit dhe shoqërisë dhe përmes supozimit të vetëm dy relativizimeve, pikërisht të evolucionit të diferencimit të tipeve dhe të atyre të perspektivave të ambientit, të cilat janë specifike për sistemin, mund të krijohet tanimë një pasqyrë e përgjithshme shumë e ndërlikuar e

realitetit social, që nuk është më e mundshme për t'u kontrolluar përmes përfytyrimeve.

Nëse kjo nuk është e mundshme, ku qëndrojnë atëherë motivet për supozimin e një pikënisjeje të tillë gjurmimi?

Vetë shkenca moderne është një sistem social, një sistem-pjesë e shoqërisë dhe prandaj motivet e saj janë ndryshe në krahasim me motivet e tjera të rëndomta shoqërore. Përmes një aftësie të zgjidhjes së problemeve që gjithnjë rritet, bota për shkencën është bërë jashtëzakonisht e ndërlikuar. Kjo ka konsekuenca për zgjedhjen e pikënisjeve të gjurmimit. Në mënyrë faktike nuk mund të mbështetet në arsyeshmërinë e drejtpërdrejtë, në evidencën e jetës konceptuale. Kurse në drejtimin kohor nuk mund të mbështetet në një mënyrë të parasigurisë së vërtetësisë së rezultatit të gjurmimit; ajo duhet për më tepër të lë të hapur mundësinë e pavërtetësisë. Për këtë arsye për zgjedhjen e pikënisjeve të gjurmimit na nevojiten kriteret rezervë. Si të tilla mund të shërbejnë, në njërën anë, vlera e bashkëlidhjes në lidhje me gjurmimin e pranishëm dhe, në anën tjetër, kompleksiteti i kapacitetit konceptual dhe metodik i kontrollës. Pikënisja sistemotorike e prezentuar këtu orvatet që të dy kriterëve t'iu jep atë që e meritojnë, pikërisht t'i rikonstruojë metodat e shikimit të problemeve të gjurmimit të tanishëm në një nivel të kompleksitetit më të lartë. A janë të plotëkuptimta kriteret e tilla, le të diskutojë teoria e shkencës. A do të ketë sukses kjo pikënisje, ky mund të dalë në dritë vetëm me vetëgjurmim.

E shqipëroi nga gjermanishtja Kristë K. Shtufi

SHQYRTIMET E PËRGJTIHSHME TEORIKE PËR DEMOKRACINË PARLAMENTARE

1. Kuptimi i demokracisë

“Sovraniteti buron nga populli dhe i takon atij”

Fjala demokraci është bërë pjesë e komunikimit të përditshëm midis njerëzve. Ajo përdoret jo vetëm në komunikimin politik, por edhe në jetën e përditshme. Kjo nuk do të thotë se ata që e përdorin dhe komunikojnë më të e njohin mirë dhe drejt kuptimin dhe domethënien e vërtetë të fjalës demokraci. Ajo shpeshherë përdoret dhe keqpërdoret nga regjimet jodemokratike dhe diktatorët kur ata i shkelin në mënyrë më flagrante parimet dhe postulatet në të cilat bazohet demokracia.¹

Në jetën e organizuar shoqërore demokracia paraqet një nga institucionet më të vjetra politike. Për të flitet prej kur ekziston shoqë-

1 Të kuptuarit e drejtë të nocionit të demokracisë, përmbajtjes së saj si shprehje më e thellë e vullnetit të njeriut dhe popullit ka qenë preokupim i hulumtimeve shkencore të shumë mendimtarëve, që nga Perikliu në Atinën e vjetër e deri te Vaclav Haveli në Çekosllovakinë moderne, që nga Deklarata e Pavarësisë e Tomas Xhefersibut më 1776 e deri në fjalimin e fundit të Andrej Saharovit në vitin 1989.

ria e organizuar, kurse objekt i studimit shkencor bëhet që nga paraqitja e shtetit. Me nocionin e demokracisë të parët janë marrë filozofët grekë, Platoni dhe Aristoteli, të cilët në shkrimet tyre filozofike të bazuara në qasjen idealiste kanë pasur qëndrim negativ ndaj demokracisë. Në të vërtetë ata kanë pohuar se i vetmi sovran është zoti dhe besimi në të.² Qëndrim negativ ndaj demokracisë hasim edhe në shtetet klasore, kurse renesansa e mendimit afirmativ politik për demokracinë paraqitet në fillim të revolucioneve borgjeze dhe me riafirmimin e idesë së sovranitetit popullor.

Sipas definimit ontologjik, në fjalorët e ndryshëm gjuhësor demokracia "është qeverisje e popullit, ku pushteti suprem i takon popullit, i cili atë e ushtron vetë në mënyrë të drejtpërdrejtë ose nëpërmjet përfaqësuesve të vet të zgjedhur në sistemin e lirë zgjedhor".³ Fjalori i gjuhës së sotem shqipe jep këtë definim të varfër: "demokracia është regjim a sistem politik, ku pushteti ushrohet nga populli drejtpërdrejt ose nëpërmjet organeve të zgjedhura, ku shtetasit gëzojnë liri e të drejta të barabarta".⁴

Një përkufizim më i detajizuar jepet në enciklopedinë juridike, ku përmenden dy elemente të demokracisë: e para, ajo shprehë vullnetin politik të shumicës së popullit si bartës i pushtetit politik dhe, e dyta, realizimi i këtij vullneti konsiston në lidhjen e funksionit të shtetit me popullin, i cili duhet të sigurojë zbatimin e vullnetit të tij.⁵

Këto përkufizime tradicionale nocionin e demokracisë e kufizojnë në sovranitetin popullor, përkatësisht në qeverisjen e popullit. Kjo përkon edhe me prejardhjen etimologjike të fjalës demokraci, nga greqishtja *demos* - popull dhe *cratio* - qeverisje, pra qeverisje e popullit. Sipas Abraham Linkolnit demokracia është "qeverisje e popullit, nga ana e popullit dhe për popullin".

2 Shih: Aristoteli, *Politika*, Rilindja, Prishtinë, 1978, fq. 89.

3 Ç'është demokracia, botim i Qendrës Informative Amerikane, 1996, fq. 4.

4 Shih: *Fjalori i gjuhës së stome shqipe*, botoi "Rilindja", Prishtinë, 1981, fq. 306.

5 *Pravna enciklopedija*, bot. "Savremena administracija", Beograd, 1979, fq. 195.

Demokracia në fjalorin politik shpeshherë identifikohet dhe zëvendësohet me fjalën liri, e cila paraqitet si sinonim i saj. Në esencë demokracia është tërësi e ideve dhe e parimeve për lirinë. Ajo institucionalizon lirinë dhe krijon kushtet për realizimin e saj. Duke pamundësuar tiraninë dhe shtypjen, demokracia afirmon lirinë e popullit, vetëvendosjen e tij dhe institucionet politike popullore “të cilat dalin nga populli dhe punojnë për të”.⁶

Në teorinë bashkëkohore politike janë shënuar përpjekje të shumta të autorëve për të zbërthyer esencën dhe përmbajtjen e nocionit demokraci. Sot pothuajse shumica e mendimtarëve kanë braktisur përkufizimin klasik të demokracisë si sinonim të sovranitetit popullor dhe si sistem që siguron dhe garanton qeverisjen e popullit. Tani gjithnjë e më shumë sintagma “sovranitet popullor” po ia lëshon vendin sovranitetit të qytetarit, i cili në kushtet e ekzistimit të ambientin demokratik lirisht merr vendime politike nëpërmjet rrugës së qeverisjes së shumicës. Ambienti demokratik supozon funksionimin e institucioneve demokratike ku bëhet artikulimi i interesave të qytetarëve dhe sintetizimi institucional në një interes legjitim të shumicës. Ky proces politik i qeverisjes duhet të bazohet në rregulla dhe procedurë demokratike dhe në qeverisjen e ligjit në shoqëri.

Botëkuptomi taradicional dhe klasik i demokracisë si sistem i qeverisjes së popullit sot në kushtet e një zhvillimi të lartë ekonomik, teknologjik dhe kulturor është mjaft abstrakt, madje edhe fizikisht i pamundur të realizohet, sepse në kushtet e rritjes enorme të numrit të popullsisë në shumë shtete, fizikisht është e pamundur që në marrjen e vendimeve politike të marrë pjesë i tërë populli. Ai mbetet sovran dhe subjekt vendimmarrës vetëm kur është fjala e vendimeve më të rëndësishme politike me të cilat rregullohen çështjet më kruciale të pozitës së tij, të shoqërisë dhe të shtetit.

Së këndejmi, sot mendimtarët e ndryshëm dhe teoria bashkëkohore politike me demokraci nënkupton formën e regjimit ade-

6 Ç’është demokracia, fq. 4.

7 Xhon Stjuart Mill, *Mbi lirinë*, biblioteka “Fryma”, botoi “Dukagjini”, Pejë, 1998, fq. 34.

kuat politik, i cili mundëson qeverisjen, institucionalizimin e realizimin e vullnetit të shumicës së popullsisë në institucionet dhe mekanizmat e një shteti. Institucionalizimi i vullnetit politik të popullit bëhet përmes mekanizmave demokratike, që atij i mundësojnë të zgjedhë drejtpërdrejt përfaqësuesit e vet, t'i autorizojë ata që të nxjerrin ligje, t'i zbatojnë dhe mbrojnë ato.⁸ Njëkohësisht demokracia autorizon popullin të ushtrojë kontrollin politik ndaj të besuarëve të tij dhe t'i marrë mandatin kur ata nuk i mbeten besnik dhe tjetërsohen nga vullneti i tij politik.⁹

Në kuptimin politik, demokracia mund të përkufizohet në kuptim të ngushtë dhe të gjerë. Në kuptimin e ngushtë me demokraci nënkuptohet sistemi politik, ku sigurohet qeverisja (sundimi) e shumicës apo më saktë, qeverisja (sundimi) në emër të shumicës së popullit (qytetarëve) dhe demokracia si sistem me të cilin me kushtetutë dhe ligj është siguruar mundësia reale që qytetarët në mënyrë të drejtpërdrejtë apo nëpërmjet përfaqësuesve të tyre të marrin pjesë në mënyrë aktive në jetën politike dhe të kenë ndikim në të gjitha format e vendosjes politike.¹⁰

Në kuptimin e gjerë me demokraci nuk nënkuptohet vetëm qeverisja (sundimi) e shumicës së qytetarëve në sistemin politik të një shteti, por marrëdhëniet demokratike në të gjitha sferat e jetës shoqërore, funksionimin e institucioneve politike në kuadrin e rregullave të shtetit ligjor, si dhe pozitën aktive dhe liritë politike të qytetarit si subjekt i jetës politike.¹¹

Demokracia si institucion politik nuk paraqet një model të përkryer politik. Ajo gjendet në një proces permanent të zhvillimit dhe të përsosjes së saj, duke akceptuar në vete të arriturat bashkë-

8 Aleksis Dë Tokvilë, *Mbi demokracinë në Amerikë*, biblioteka "Fryma", botoi "Dukagjini", Pejë, 1998, 165.

9 Shih me gjerësisht lidhur me këtë: Richard Gunther & Nikiforos Diamandouros & Hans Jurgen Puhle, *Democratic Consolidation* botuar në revistën "Journal of democracy", Washington, nr. 4, tetor 1996, fq. 151-159.

10 Dr. Arsim Bajrami, *Teoria dhe praktika parlamentare*, fq. 28.

11 Ibid.

kohore të proceseve progresive në shoqëri. Si e tillë, demokracia kurrnjëherë nuk merr formë ideale dhe të përkryer. Ajo ndërtohet dhe funksionon në përputhje me marrëdhëniet konkrete shoqërore e ekonomike të një shoqërie. Çdo shoqëri krijon marrëdhënie specifike demokratike në pajtim me raportin e forcave shoqërore, me strukturën ekonomike dhe me superstrukturën shoqërore.

Demokracia dhe parlamentarizmi janë të lidhura aq ngusht mes veti, sa që praktikisht njëra pa tjetrën nuk mund të ekzistojë dhe funksionojë. Në të vërtetë, në kuptimin më të gjerë demokracia nënkupton parlamentarizmin dhe pluralizmin si proces politik përmes së cilave artikullohet vullneti politik i qytetarëve. Nuk ka sistem demokratik aty ku nuk kufizohet pushteti dhe ku mungon kontrolli politik mbi të. Po ashtu sistemi demokratik është i paimagjinueshëm pa sistemin pluralist, i cili qytetarëve u mundëson shprehjen e interesave të tyre politike dhe luftën politike e institucionale për realizimin e tyre. Roli aktiv i qytetarëve në sistemin parlamentar, e sidomos e drejta e tyre për të zgjedhë organet përfaqësuese dhe për t'iu dhënë atyre mandat për qeverisje në esencë paraqet strumbullarin e demokracisë. Parlamentarizmi krahas sovranitetit popullor, shtetit ligjor dhe qytetarit të lirë paraqet element themelor të çdo sistemi e rendi demokratik.

2. Atributet themelore të demokracisë dhe të shtetit demokratik

Sistemi dhe rendi demokratik presupozon ekzistimin dhe sigurimin e prapështetive të cilat mundësojnë zhvillimin e marrëdhënieve demokratike, funksionimin e institucioneve dhe mekanizmave efikase për sendërtimin praktik të parimeve demokratike në një shtet.

Teoria bashkëkohore politike, duke zbërthyer nocionin e demokracisë, përcakton këto elemente themelore të saj:

- savrانيتetin popullor;
- qeverisjen e së drejtës, përkatësisht shtetit ligjor;
- ndarjen dhe kufizimin e pushtetit shtetëror;

- zgjedhjet e lira, të drejtpërdrejta dhe pluraliste;
- sigurimin dhe garantimin e lirive dhe të drejtave të qytetarëve;
- pluralizmin politik dhe ekonomik;
- përgjegjësinë politike;
- procedurën demokratike të marrjes së vendimeve;
- kulturën dhe tolerancën politike.¹²

1. *Sovraniteti popullor* nënkupton realizimin e vullnetit politik të popullit nëpërmjet konceptit të qeverisjes së shumicës, që realizohet drejtpërdrejt nga qytetarët ose nëpërmjet organeve përfaqësuese të zgjedhura drejtpërdrejt nga qytetarët. Mirëpo, koncepti i qeverisjes së shumicës nuk nënkupton shtypjen e pakicës dhe injorimin e rolit të saj në jetën politike. Demokracia, krahas vullnetit të shumicës, duhet të krijojë hapësirë politike edhe për artikullimin politik të pakicës dhe ta inkorporojë atë në jetë politike. Këtu është fjala për të drejtat e pakicës që të shprehë mendimet e veta, t'i mbrojnë ato, të këmbëngulë në qëndrimet e veta dhe në këtë mënyrë të ndikojë në procesin e marrjes së vendimeve në qendrat kryesore të vendosjes politike. Kjo e drejtë e pakicës duhet të sigurohet së paku për dy arsye kryesore: e para, demokracia nuk konsiston vetëm në pushtetin e shumicës, që në mënyrë arbitrare të imponojë vendimet e saj vetëm për faktin se paraqet shumicë në një qendër të vendosjes politike, por edhe në përgjegjësinë morale të shumicës ndaj qëndrimeve dhe vendimeve të pakicës; e dyta, shumica në qendrat e vendosjes politike mundet shpeshherë të marrë vendime të gabueshme politike, andaj angazhimi i pakicës për vendime dhe opsione të tjera jo vetëm që është i arsyeshëm, por edhe i dobishëm.

Në jetën parlamentare, koncepti i qeverisjes së shumicës realizohet në atë mënyrë që partia politike e cila i ka fituar zgjedhjet parlamentare merr mandat për qeverisje dhe realizimin e programit

12 Shih më gjerësisht për parakushtet e demokracisë: James S. Fishkin, *"Tree Democratic Conditions"*, New York; 1991, fq. 29-41.

të saj politik. Ajo qëndron në pushtet dhe drejton institucionet kryesore të shtetit, si parlamentin, qeverinë etj. Ndërkaq, partitë që paraqesin pakicë në parlament qëndrojnë në opozitë dhe paraqiten në rolin e kontrolluesit dhe kritikuesit të qeverisjes së shumicës. Vetëm marrëdhëniet korrekte midis pozitës dhe opozitës, respektimi dhe bashkëpunimi i tyre reciprok mundësojnë zhvillimin e marrëdhënieve demokratike në shoqëri.

2. *Shteti ligjor*, përkatësisht qeverisja e së drejtës është parakusht tjetër themelor për sendërtimin e konceptit të demokracisë. Koncepti i shtetit ligjor nënkupton respektimin e parimit të ligjshmërisë. I gjithë pushteti shtetëror duhet të del nga ligji dhe të bazohet në të. Asnjë pushtet i dalë jashtë ligjit nuk ka legjitimitet. Janë këto parime dhe institucione të cilat sigurojnë funksionimin e konceptit të shtetit ligjor: legjitimiteti i pushtetit; ndarja dhe kufizimi i pushtetit; gjyqësia e pavarur; kushtetutshmëria dhe ligjshmëria; garancionet kushtetuese për të drejtat njerëzore dhe qytetare; liria e pluralizmit ekonomik dhe politik etj.

Legjitimiteti i pushtetit buron nga populli dhe ligji. Populli legjitimon pushtetin dhe organet e tij, duke iu dhënë me votën e tij mandat për qeverisje (verdikti i popullit). Ndërkaq, organet e zgjedhura në mënyrë demokratike duhet të organizohen në mënyrë demokratike dhe të sigurojnë mekanizma institucionale për realizimin e interesave të përgjithshme shoqërore. Pushteti i tjetërsuar nga populli humbë legjitimitetin e tij dhe nuk shpreh interesat e popullit.¹³ Në këto raste kemi të bëjmë me regjime totalitare, autokratike dhe diktatoriale që bazohen në shtypjen e popullit dhe në vendosjen e sundimit diktatorial.

Shteti ligjor si koncept modern në esencë nënkupton shtetin demokratik të bazuar në të drejtën e qytetarëve që të zgjedhin organet dhe institucionet përfaqësuese në një anë dhe obligimin e këtyre organeve që në punën e tyre të kufizohen me autorizimet e tyre që

13 Melvin I. Urofsky, *Basic Readings in U.S. Democracy*, botoi United States Information Agency, Washington, 1992, fq. 80.

burojnë nga ligji. Element themelor i konceptit të shtetit ligjor është ndarja dhe kufizimi i pushtetit shtetëror. Asnjë pushtet nuk është absolut. Ai kufizohet nga ligji, i cili cakton kornizën e fushëveprimit të tij.

Gjyqësia e pavarur është institut i shtetit ligjor dhe demokratik, që duhet të sigurojë mbrojtjen e qytetërëve nga arbitrariteti i pushtetit, mbrojtjen efikase të lirive dhe të drejtave të qytetarëve si dhe arbitrimin objektiv të gjykatave në zgjidhjen e kontesteve publike dhe private. Në rast të ekzistimit të gjyqësisë së pavarur do të ketë garancë se shteti do të jetë në gjendje të mbrojë të drejtat e individit kur ato shken nga qeveria, apo të deklarojë të pavlefshëm një ligj të miratuar nga Parlamenti nëse bie në kundërshtim me Kushtetutën. Në sistemet demokratike përëndimore, gjykatat veprojnë rregullisht kundër qeverisë duke ilustruar pavarësinë e tyre.¹⁴ Pavarësia e gjyqësisë realizohet duke siguruar pavarësinë e gjyqtarëve, të cilët në punën e tyre duhet të udhëhiqen vetëm nga ligji,¹⁵ depolitizimi i gjyqtarëve, dyshkallshmëria e gjyqësisë, publiciteti i punës etj.

Kushtetutshmëria dhe ligjshmëria, përkatësisht parimi i legalitetit paraqet esencën e shtetit ligjor, i cili është në funksion të realizimit të së drejtës. Në kuptimin e përgjithshëm politiko-juridik, kushtetutshmëria nënkupton "ekzistimin e rregullave themelore (kushtetuese) shoqërore në bazë të të cilave institucionalizohet dhe organizohet, ushtrohet dhe kufizohet pushteti politik; garantohen liritë dhe të drejtat e njeriut dhe shtetasit dhe sigurohen mekanizma efikase për mbrojtjen e tyre; nënkupton ekzistimin e rendit juridik të mbështetur në harmoninë e ndërsjellë të akteve juridike dhe pajtueshmërinë e tyre me ligjin e lartë të vendit – kushtetutën, si dhe ekzistimin e mekanizmave efikase për sigurimin e pajtueshmërisë

14 Robert A. Pulver, *A do ta mbrojë Kushtetuta pavarësinë e gjyqësorit*, Organizata e Juristëve Amerikanë, Materiale kushtetuese, Tiranë, 1998.

15 Giovanni Favlli, *Ndarja e pushteteve dhe pavarësia e gjyqësori*, Komisioni i Venecies, Këshilli i Evropës, Materiale Kushtetuese, Tiranë, 1998.

së tillë”.¹⁶ Kushtetutshmëria dhe demokracia janë dy precesë komplementare, që kushtëzojnë njëra-tjetrën. Demokracia mund të funksionojë vetëm nëse respektohet kushtetutshmëria dhe anasjelltas ka kushtetutshmeri në ato shtete ku funksionojnë parimet e demokracisë.¹⁷

3. *Parimi i ndarjes dhe i kufizimit të pushtetit* është një nga parakushtet elementare të demokracisë. Vendosja e një balansi dhe ekuilibri midis tre pushteteve është bazë për funksionimin e demokracisë parlamentare në një shtet.¹⁸ Balansi dhe ekuilibri i pushteteve në shtetet e demokracisë parlamentare duhet të arrijë dy qëllime kryesore: e para, të sigurojë pavarësinë e pushteteve; e dyta, t'i kufizojë pushtetet, duke caktuar mekanizma të kontrollit të tyre reciprok. Rëndësia e ndarjes së pushteteve qendron në krijimin e një sistemi të kontrolleve dhe të ekuilibrave. Ky sistem në shtetet demokratike duhet të sigurojë një stabilitet politik dhe një bashkëpunim reciprok midis organeve dhe institucioneve shtetërore. Varësisht nga mënyra e përcaktimit të balansit midis pushtetit legjislativ dhe ekzekutiv, sot funksionojnë tri modele të qeverisjes shtetërore: sistemi parlamentar, sistemi presidencial dhe sistemi i kombinuar

4. *Zgjedhjet e lira, të drejtpërdrejta dhe demokratike* paraqesin institucionin qendror të sistemeve demokratike. Autorizimet e pushtetit duhet të bazohen vetëm në vullnetin e atyre që zgjedhin organet e pushtetit. Zgjedhjet e lira dhe demokratike sigurojnë konkurrencën midis subjekteve me opcione dhe alternativa të ndryshme politike. Pra, zgjedhjet demokratike afirmojnë pluralizmin politik dhe krijojnë hapësirë për luftën politike të partive politike me qëllim të marrjes, ruajtjes apo participimit në strukturën e pushtetit shtetëror. Po ashtu këto zgjedhje janë periodike dhe mbahen në

16 Kurtesh Salihu, vepra e cituar, fq. 98.

17 Jon Elster & Rune Slagstad, *Constitutionalism and Democracy*, botoi Cambrdge Unverstetetsforlaget, 1988, fq. 59.

18 Shih më gjërsisht për këtë: Kim Meyer, *Marrëdhëniet midis tre pushteteve* dhe Stanley Bach, *Struktura presidenciale, gjysmëpresidenciale dhe parlamentare*, Materiale Kushtetuese, Tiranë, 1998.

intervale të caktuara kohore. Në demokraci nuk ka mandate të përhershme. Të gjitha organet dhe bartësit e pushtetit marrin votëbesimin për interval të caktuar kohor dhe pas kalimit të këtij afati përsëri duhet t'i nënshrohen procesit zgjedhor. Së fundi, zgjedhjet në sistemet demokratike nuk janë vetëm instrument i legjitimitimit të pushtetit dhe zgjedhjes së organeve shtetërore, por janë edhe mjet përmes të cilit qytetarët me referendum dhe me forma të tjera të deklarimit personal marrin pjesë drejtpërdrejt në marrjen e vendimeve politike.

5. *Sigurimi dhe garantimi i lirive dhe të drejtave të njeriut dhe qytetarit* si atribut tjetër i demokracisë është në funksion të afirmimit të personalitetit të njeriut dhe rolit aktiv të qytetarit në jetën politike. Liritë dhe të drejtat e njeriut dhe të qytetarit sot gjithnjë e më shumë po trajtohen si kategori universale ndërkombëtare. Në shtetet demokratike nuk ka rëndësi vetëm përcaktimi kushtetues i lirive dhe i të drejtave të qytetarit, por edhe institucionalizimi i mbrojtjes së tyre.¹⁹ Liritë dhe të drejtat e qytetarit dhe sigurimi i mekanizmave kushtetuese për mbrojtjen e tyre janë tregues i mirëfilltë i demokratizimit të shoqërisë. Së fundi, sistemet demokratike nisen nga supozimi se pushteti ekziston për t'i shërbyer popullit dhe jo populli për t'i shërbyer qeverisë.²⁰ Në shtetet demokratike sigurohet barazia e të gjithë qytetarëve para ligjit, pa marrë parasysh përkatësinë e tyre kombëtare, fetare, e gjinore, pozitën shoqërore, profesionin etj. Për sigurimin e rolit aktiv të qytetarit në shoqëri, rëndësi të posaçme kanë të drejtat dhe liritë politike siç janë: liria e të menduarit, liria e bashkimit politik, liria e fjalës, liria e shtypit, liria e informimit, liria e peticionit etj. Duke shfrytëzuar të drejtat e tyre politike, qytetarët bëhen pjesëmarrës aktivë të jetës dhe proceseve politike.

Krahas sigurimit të lirive dhe të drejtave individuale, rëndësi të posaçme për sistemet demokratike ka edhe përcaktimi dhe

19 Dr. Arsim Bajrami, *Kushtetuta dhe të drejtat e qytetarit*, Prishtinë, 1998, fq.

20 *Constitutional Civil Liberties*, New Jersey, 1984, fq. 161-166.

garantimi i të drejtave kolektive politike të grupeve etnike, të bashkësive nacionale, të minoriteteve dhe të kolektiviteteve të tjera nacionale.

6. *Pluralizmi politik dhe ekonomik* si negacion i monizmit është një parakusht tjetër i demokracisë. Pluralizmi politik kupton mundësinë e veprimit të lirë të partive politike si forma institucionale të artikullimit të aspiratave të tyre politike dhe si subjekte themelore të jetës parlamentare. Pluralizmi afirmon shprehjen e lirë të qëndrimeve, alternativave dhe opcioneve të ndryshme politike, ballafaqimin dhe konkurrencën e tyre dhe "sintetizimin e tyre në një interes të përgjithshëm të legjitimitit të shumicës përmes institucioneve politike".²¹ Pluralizmi ekonomik mundëson konkurrencën ekonomike ndërmjet formave të ndryshme të pronësisë, si dhe funksionimin e sistemit ekonomik sipas ligjeve ekonomike të tregut të lirë.

7. *Sistemet demokratike* afirmojnë dhe zhvillojnë institucionin e përgjegjësisë politike si mjet të kontrollit shoqëror të punës së institucioneve politike, secili individ ose organ ka autorizime të caktuara që i janë besuar për kryerjen e funksioneve përkatëse. Krahas autorizimeve, bartësit e funksioneve politike publike nga trupi elektoral që i ka zgjedhur ngarkohen me përgjegjësi politike.²² Përdallim nga format tjera të përgjegjësisë, te përgjegjësia politike sanksionet janë të natyrës politike. Ato konsistojnë në marrjen e besimit organeve dhe titullarve të tyre para skadimit të afatit për të cilin janë zgjedhur (revokimi i deputetit, shkarkimi i qeverisë, shkarkimi i shefit të shtetit etj.) ose në procesin e zgjedhjes kur trupi elektoral nuk i jep votën organeve dhe titullarëve që kanë shpenzuar dhe kompromituar vullnetin e popullit. Nga kjo rrjedh se institucioni i përgjegjësisë politike paraqet një mjet të fuqishëm të presionit dhe

21 Roger Benjamin & Stephen L. Elkin, "*Pluralism in Place: State and Regime in Liberal Democracy*", botoi University Press Of Kansas, 1985, fq. 181.

22 Me gjerësisht për institutin e përgjegjësisë shih: Dr. Esat Stavileci, *Përgjegjësia politike e titullarëve të funksioneve publike dhe vetëqeverisëse*, Instituti i Kërkimeve Juridike e Shoqërore, Fakulteti Juridik, Prishtinë, 1978.

kontrollit shoqëror ndaj institucioneve politike. Krahas publicitetit të punës, ky parim është në funksion të efikasitetit, ligjshmërisë dhe shoqërizimit të këtyre institucioneve, të cilat së fundi duhet të jenë në shërbim të qytetarëve dhe në funksion të realizimit të interesave të përgjithshme shoqërore.

8. *Procedura demokratike e marrjes së vendimeve* synon të respektojë rregullat dhe veprimet institucionale në marrjen e vendimeve politike. Këto rregulla nuk kanë karakter të thjeshtë formal dhe nuk synojnë formalizimin e jetës, por paraqesin rregulla të sjelljes në shoqëri të cilave duhet t'i përmbahen të gjithë pjesëmarrësit e jetës politike. Procedura demokratike e marrjes së vendimeve lufton anarkinë dhe sjelljet arbitrare të organeve shtetërore dhe të qytetarëve. Me këtë krijohet një rend demokratik i vendosjes politike dhe afirmohet puna institucionale dhe ligjore e institucioneve politike dhe shtetërore. Vendimet në organe shtetërore dhe në institucionet politike merren në procedurë kushtetuese dhe ligjore sipas parimit të shumicës. Çdo vendim i marrë jashtë procedurës ligjore dhe demokratike nuk është valid dhe si i tillë nuk mund të prodhojë pasoja juridike për qytetarët. Vendosja demokratike, përpos atributit ligjor duhet të jetë e drejtë dhe të bazohet në parimet e drejtshmërisë. Kjo do të thotë se vendimet politike duhet të synojnë realizimin e interesave të qytetarëve, në një anë, dhe interesit të përgjithshëm shoqëror, në anën tjetër.

9. *Kultura dhe toleranca politike* janë pjesë përbërëse e ambientit demokratik të një shoqërie. Kultura demokratike konsiston në sjelljen, praktikën dhe normat me të cilat vërtetohet aftësia e popullit për të qeverisur vetë. Kultura demokratike e një shoqërie varet nga traditat civilizuese dhe qytetëruese të një populli, shkalla e arsimimit të tij dhe faktorët tjerë që ndikojnë në formimin e vetëdijes demokratike. Vetëdija demokratike konsiston në zgjidhjen paqësore të konflikteve shoqërore, në respektimin e institucioneve shtetërore dhe përmbajtjen nga aktet e dhunës. Kultura politike e një populli shpreh shkallën e emancipimit të tij politik, sistemin e vlerave shoqërore që ai akcepton në traditat e tij demokratike si dhe ndjenjën e atdhedashurisë ndaj shtetit dhe ruajtjen e interesave vitale të tij.

Toleranca politike si element i demokracisë kupton sjelljen korrekte të pjesëmarrësve të jetës politike, respektimin reciprok dhe gatishmërin për të bërë kompromise politike. Kompromiset politike janë veprime demokratike, që shprehin gatishmërinë e arritjes së zgjidhjeve të mundshme politike në interes reciprok të palëve në konflikt. Në jetën politike është bërë e rëndomtë që në konfliktet politike palët të kenë interesa të kundërta dhe të kenë aspirata për arritjen e tyre. Demokracia nuk nënkupton mbylljen e palëve në interesat e tyre të ngushta personale apo grupe, por aftësinë e marrjes parasysh të interesave të tjera dhe kompromiseve politike me të tjerët. Kompromiset politike janë instrumente për arritjen e qëllimeve politike dhe për gjetjen e zgjidhjeve të mundshme. Ato përjashtojnë ekskluzivitetin e pjesëmarrësve të jetës politike dhe afirmojnë dialogun demokratik dhe zgjidhjet reale për çështjet e ndryshme. Nga kjo rrjedh se kompromiset në jetën politike nuk “janë alternativë, por një domosdoshmëri e sjelljes politike”.²³

3. Tipet e demokracisë

Demokracia si fenomen politik dhe si marrëdhënie e caktuar shoqërore paraqitet në forma dhe trajta të ndryshme, qoftë nga aspekti historik apo përmbajtësor. Në teori ekzistojnë klasifikime të ndryshme të demokracisë dhe të sistemeve demokratike. Duke mos vënë në pyetje bazueshmërinë e teorieve të ndryshme të tipizimit të modeleve të demokracisë, ne do të marrim për bazë tri kritere kryesore: kriterin historik; raportin e demokracisë me marrëdhëniet shoqërore dhe mënyrën e realizimit të demokracisë.

1. në bazë të kriterit historik janë të njohura katër tipe kryesore të sistemeve demokratike: demokracia e poliseve greke, demokracia liberale borgjeze, demokracia socialiste e bazuar në dikta-

23 *Douglas K. Stevenson, *Jeta dhe institucionet amerikane*, bot. Qendra Informative e Shteteve të Bashkuara të Amerikës, 1989, fq. 34.

turën e proletariatit dhe demokracia bashkëkohore e bazuar në konceptin e shtetit modern juridik.

2. Sipas raportit të demokracisë me raporte shoqërore dallojmë: demokracinë fiktive, demokracinë formale dhe demokracinë reale.

Sistemet demokratike fiktive konsiderohen ato në të cilat ka mospërputhje të plotë në mes parimeve demokratike të proklamuar me aktet juridike dhe politike të një shteti dhe praktikës së shkëljes flagrante të këtyre parimeve. Këto shtete në praktikë jo vetëm që nuk u përmbahen parimeve demokratike, por në sjelljet e tyre shërbejnë me metoda totalitare dhe diktatoriale të qeverisjes dhe sundimit mbi popullin. Sot sistemet fiktive demokratike hasen në disa shtete totalitare e autokratike ku janë ruajtur marrëdhëniet e vjetra shtypëse, ku është ruajtur sistemi monist dhe ku nuk është zgjidhur çështja kombëtare në mënyrë demokratike. Te këto shtete kemi një jostabilitet politik, që shoqërohet me konflikte të natyrës së ndryshme deri te luftërat e armatosura në baza etnike dhe qytetare. Shembull tipik për këtë është shpërbërja e përgjakshme e ish-RSFJ-së si pasojë e ambicjeve hegjemoniste të nacionalizmit serb për të dominuar mbi popujt tjerë, që dikur bashkëjetonin në kuadrin e krenurës së përbashkët shtetërore.

Demokracia formale është karakteristikë e atyre sistemeve politike dhe shoqërore, ku formalisht me akte kushtetuese dhe ligjore proklamohen parimet demokratike dhe barazie e qytetarëve para ligjit, kurse në jetën e përditshme këto parime jo vetëm që nuk realizohen, por çënohen dhe shken nga organet dhe institucionet e shtetit. Këto sisteme para opinionit ndërkombëtar prezentohen si demokratike duke miratuar formalisht parimet demokratike të organizimit dhe funksionimit të institucioneve politike dhe shtetërore. Mirëpo, në funksionimin e këtyre institucioneve zbatohen metoda dhe veprime jodemokratike, që konsistojnë: në cënimin e lirive dhe të drejtave të qytetarëve, të popujve e të bashkësive etnike; në zgjidhjen e dhunshme të konflikteve; në shtypjen dhe diskriminimin nacional; në ndërtimin e shtetit partiak; në mosekzistimi i gjyqësisë së pavarur etj. Sistemet e demokracisë formale ishin karakteristikë

për shtetet socialiste të bazuara në doktrinën marksiste, në ideologjinë komuniste dhe në rolin udhëheqës dhe avangard të partisë komuniste. Në këto shtete formalisht janë proklamuar parimet demokratike të organizimit të shtetit dhe të shoqërisë, kurse në praktikë është shprehur monizmi, centralizmi partiak, shkëlja e të drejtave dhe lirive individuale e kolektive të qytetarëve, shtypja klasore e nacionale, totalitarizmi dhe dukuritë e tjera devijante. Këtë e vërteton edhe kriza e socializmit nga fundi i viteve të tetëdhjeta kur filloi procesi i transformimit të ish-shteteve socialiste në shtete demokratike të bazuara në pluralizëm, parlamentarizëm dhe në parimet e tjera të demokracisë parlamentare me akte juridike dhe politike të një shteti me jetën reale, ku këto parime sendërtohen në mënyrë konsekuente. Pra, këtu parimet demokratike materializohen në marrëdhëniet konkrete shoqërore, në sjelljen dhe veprimin e organeve dhe institucioneve shtetërore dhe ato akceptohen në vetëdijen politike të qytetarëve si rregulla të mirësjelljes që duhet të sigurojnë prosperitetin e përgjithshëm. Sistemet e demokracisë reale sot i hasim në shtetet me zhvillim stabil politik, në shtetet me një përvojë të gjatë të demokracisë parlamentare. Pa dyshim se model reprezentativ i këtyre sistemeve është SHBA-ja, ku qe dy shekuj ndërtohet një sistem i demokracisë qytetëruese që ka siguruar stabilitetin e këtij shteti, duke krijuar kushtet për funksionimin e lirë të institucioneve politike dhe një ambient demokratik ku qytetarët dhe popujt e ndryshëm ndërtojnë bashkëjetesën dhe mirëqenien e tyre. Kushtetuta e SHBA-ve e vitit 1787 si dokument historik, përkundër zhvillimit të hovshëm ekonomik dhe industrial si dhe shtimit të numrit të popullësisë, ka treguar më së miri se si një dokument juridik dhe politik mund t'u përballojë ndryshimeve politike dhe të paraqesë bazë për funksionimin e demokracisë. Në Evropë sistemet e demokracisë reale i hasim në shtetet me traditë të gjatë demokratike si, Anglia, Franca, Gjermania etj. Sisteme të tilla po pretendojnë të ndërtojnë edhe shtetet e Evropës Lindore, të cilat sot gjenden në fazën e transformimeve të thella politike dhe të zbatimit të demokracisë.

3. Në bazë të mënyrës së realizimit janë të njohura dy forma të demokracisë: demokracia e drejtpërdrejtë dhe demokracia e të-

rthortë ose përfaqësuese (reprezentative). Kriter për këtë ndarje është mënyra e pjesëmarrjes së qytetarëve dhe popullit në procesin e vendosjes politike.

3.1. Demokracia e drejtpërdrejtë

Demokracia e drejtpërdrejtë bazohet në qeverisjen e drejtpërdrejtë të qytetarëve dhe popullit me pushtetin shtetëror. Esenca e saj më se miri shprehet në parimin se "sovrانيتeti buron nga populli dhe i takon atij. Pra i vetmi sovran është populli dhe qytetarët që kanë rolin e subjektit vendimmarrës për të gjitha çështjet me interes të përgjithshëm.

Kjo formë e demokracisë në esencë kupton paraqitjen embrionale të saj, kur në mungesë të shoqërisë së organizuar dhe institucioneve politike, populli dhe qytetarët e drejtpërdrejtë kanë marrë vendime politike. Me zhvillimin e shoqërisë dhe me paraqitjen e institucioneve politike, që kufizuan pushtetin absolut, paraqiten organe përfaqësuese dhe institucionet tjera politike përmes të cilave qytetarët artikulojnë vullnetin e tyre politik dhe ushtrojnë qeverisjen me pushtetin. Pas zbatimit të parlamentarizmit, demokracia e drejtpërdrejtë zëvendësohet me demokracinë përfaqësuese, e cila sot paraqet modelin dominant në shumë shtete. Mirëpo, kjo nuk do të thotë se vendosja e drejtpërdrejtë e qytetarëve për çështjet më të rëndësishme politike sot përjashtohet. Përkundrazi, shumica e shteteve e zbatojnë sistemin e demokracisë së drejtpërdrejtë si formë komplementare të demokracisë përfaqësuese. Ajo shprehet kur organet përfaqësuese nuk kanë mandat për të vendosur për ndonjë çështje të ndonjë rëndësie të veçantë, ose kur për ato me rastin e vendosjes duhet të marrin pëlqimin nga qytetarët.

Në shtetet e sotme moderne është pranuar se kur bëhet fjalë për pranimin ose jo të primeve demokratike të qeverisjes, nënkuptohet pjesëmarrja e drejtpërdrejtë e popullit në përbushjen e funksioneve shtetërore. Në fakt, do të ishte ideale që qeverisja e një vendi të bëhej drejtpërdrejt nga vetë shtetasit, por numri tepër i madh i shtetasve normalisht nuk lejon aplikimin e kësaj mënyre të admi-

nistrimit të punëve shtetërore.²⁴ Bazuar në vështirësitë e zbatimit praktik të demokracisë së drejtpërdrejtë, aktualisht në jetën politike dominon modeli i demokracisë përfaqësuese, i cili konsiston në zgjedhjen e organit përfaqësues dhe ngarkimin e tij me mandatin dhe përgjegjësinë e realizimit të sovranitetit të popullit.

Esenca e demokracisë së drejtpërdrejtë pra konsiston në të vendosurit burimor të popullit dhe qytetarëve në jetën politike. Kjo vendosje bëhet me deklarimin personal të qytetarëve për një akt juridik apo vendim tjetër juridik dhe politik me interes të posaçëm për qytetarët dhe popullin. Format më të njohura të realizimit të demokracisë së drejtpërdrejtë janë: referendumi, plebishiti, iniciativa popullore, tubimet e zgjedhësve dhe format e tjera të deklarimit personal të qytetarëve.

3.1.1. Referendumi

Referendumi (lat.: ajo që duhet të kumtohet) është forma më e vjetër dhe më e njohur e vendosjes së drejtpërdrejtë të qytetarëve. Ai nënkupton deklarimin e drejtpërdrejtë personal të qytetarëve (zgjedhësve apo trupit elektoral) për ndonjë akt juridik të pushtetit (Kushtetutë, ligj, vendim para ose pas deklarimit të qytetarëve apo zgjedhësve.

Referendumi si formë e deklarimit të drejtpërdrejtë të qytetarëve paraqitet për herë të parë në shekullin XIX në disa kantone zvicerane, e më vonë edhe në SHBA. Në shtetet evropiane referendumi fillon të zbatohet në gjysmën e parë të shekullit XX. Këtë institucion aktualisht e njohin shumica e shteteve evropiane, disa shtete aziatiko-afrikane si dhe disa shtete të krijuara viteve të fundit. Megjithatë, këtë institucion më së shpeshti e zbatojnë Zvicra dhe SHBA, e kohëve të fundit edhe Franca.

Sot në shtetet demokratike referendumi konsiderohet si një nga institucionet më demokratike përmes të cilit shprehet dhe

24 Shih më gjerësisht: Enkeled Alibeaj, *Institutet legjislative të demokracisë direkte*, Materiale kushtetuese, Tiranë, 1998.

verifikohet vullneti i popullit. Vullneti i shprehur në referendum është burimor dhe shpreh interesat e mirëfillta të qytetarëve dhe popullit. Vendimi i marrë në referendum ka fuqinë e ligjit dhe i obligon të gjithë ta respektojnë.

Për shkak të vështirësive të zbatimit, shpenzimeve materiale, në shtetet bashkëkohore, referendumi zbatohet vetëm për çështje me interes të përgjithshëm shoqëror, si psh.: me rastin e miratimit të kushtetutës ose të ndonjë ligji sistemor; vendosjen lidhur me formën e regjimit politik (republikë apo monarki); vendosjen për çështjet statusore shtetërore (shkëputja nga shteti i përbashkët, shpallja e pavarësisë, bashkimi me shtetin tjetër etj.) si dhe për çështje të tjera me interes të përgjithshëm kombëtar dhe shtetëror.

Në aspektin teknik referendumi zbatohet me deklaram të fshehtë të qytetarëve për pyetjen e referendumit. Çështja që vëhet në referendum formulohet në formë të një apo më shumë pyetjeve konkrete në të cilat shtetasit përgjigjen me "po" ose "jo". Konsiderohet se referendumi për një çështje ka pasur sukses nëse shumica e trupit elektoral është përgjegjur në mënyrë pozitive në pyetjen e parashtrur.

Në teorinë kushtetuese-politike ekzistojnë dy kriterë për klasifikimin e llojeve të referendumit. Kriteri i parë konsiston në llojin e aktit ose vendimit që merret në referendum; kriteri i dytë merr për bazë karakterin dhe pasojat juridike të vendimit të marrë në referendum.

1. Sipas llojit të aktit (lëndës) për të cilin vendoset në referendum dallojmë: referendumin kushtetues, referendumin legjislativ, referendumin politik-statusor dhe referendumi lokal.

Referendumi kushtetues është deklaram i drejtpërdrejtë i popullit për aktin themelor juridik të shtetit pra kushtetutën. Nisur nga rëndësia që ka kushtetuta si ligj themelor, shumica e shteteve përcaktojnë miratimin e saj drejtpërdrejt nga populli në referendum. Marrja e pëlqimit të popullit me referendum kushtetues mund të përcaktohet herë si pjesë organike e procesit të miratimit të kushtetutës e herë si akt që i pej fuqi juridike miratimit të kushtetutës në parlament. Në rastin e parë, kushtetuta miratohet drejtpërdrejt nga

qytetërët në referendum, të cilët përgjigjen me “po” ose “jo” në tekstin e propozuar kushtetues. Pra, në këtë rast deklarimi në referendum ka fuqi konstituive dhe vendimmarrëse, Vendimi i marrë në këtë mënyrë e obligon parlamentin të shpallë kushtetutën, ose të refuzojë atë në rast të deklarimit negativ në referendum. Në rastin e dytë kushtetu miratohet nga parlamenti për të shkuar më pastaj në verifikim të popullit në referendum. Edhe në këtë rast deklarimi i popullit në referendum është vendimtar dhe vendimmarrës në procesin e miratimit të kushtetutës.

Referendumi legjislativ konsiston në pjesëmarrjen dhe vendosjen e drejtpërdrejtë të qytetërëve dhe popullit në procesin legjislativ. Kjo pjesëmarrje mund të jetë e shprehur në dy mënyra: në miratimin e drejtpërdrejtë të ligjeve në referendum dhe në dhënien paraprake të pëlqimit të popullit për nxjerrjen e ligjeve. Edhe pse miratimi i ligjeve është detyrë e parlamentit, me Kushtetutë mund të përcaktohet se disa ligje sistemore (organike) për shkak të rëndësisë së tyre të miratohet nga populli në referendum.

Referendumi politik-statusor paraqet formën më kryesore dhe më të shpeshtë të deklarimit të drejtpërdrejtë të qytetarëve. Ai përfshinë marrjen e vendimeve më të rëndësishme politike që përcaktojnë statusin politik të shtetit. Vendime të tilla konsiderohen ato që ndryshojnë statusin kushtetues dhe politik të shtetit si tërësi ose të pjesëve të caktuara të tij. Më së shpeshti ky referendum zbatohet në këto raste: kur formhet shteti i ri, kur shpallet shkëputja nga shteti ekzistues, kur shpallet pavarësia, kur shpallet bashkimi me shtetin tjetër, kur hyhet në lidhje federale apo konfederale me shtetet tjera, kur ndërrohet regjimi politik, kur përcaktohet forma e qeverisjes shtetërore (republikë parlamentare a presidenciale) etj. Edhe në rastet kur për vendosjen e këtyre çështjeve janë kompetentë organet shtetërore, si parlamenti dhe qeveria, nisur nga rëndësia që kanë këto çështje, vendosja për to kalohet në popull dhe në referendum.

Referendumi lokal paraqet deklarimin e qytetarëve në njësitë administrative lokale për çështjet e ndryshme nga fushëveprimi i organeve lokale të pushtetit. Në praktikën e qeverisjes lokale referendumi zbatohet në rastet kur duhet të merret vendimi në sferën e

urbanizmit, në sferën e investimeve në infrastrukturën komunale, shpalljen e vetëkontributit për ndërtimin e objekteve vitale etj. Rëndësia e këtij referendumi konsiston në inkuadrimin e qytetarëve në jetën politike dhe në vendosjen e drejtpërdrejtë të tyre për çështjet me interes për zhvillimin e komunës apo regionit të tyre.

2. Në bazë të karakterit dhe pasojave juridike të vendimit të marrë në referendum dallojmë referendumin e detyrueshëm (imperativ); referendumin fakultativ dhe referendumin konsultativ (këshilldhënës).

Referendumi i detyrueshëm (imperativ) ekziston në ato raste, kur për miratimin e ndonjë akti juridik apo vendosjen për ndonjë çështje politike me Kushtetutë ose ligj caktohet shprehimisht vendosja në referendum. Në këto raste vendimi i marrë në referendum ka karakter konstitutiv dhe i obligon orgnet shtetërore (të cilat edhe e kanë shpalluar atë) të marrin vendimin në pajtim me rezultatet e referendunit. Pra, te kjo formë e referendunit, organet shtetërore nuk kanë të drejtë të vlerësojnë oportunitetin e vendosjes, por janë të obliguara që vendimin e marrë me referendum ta materializojnë dhe zbatojnë.

Edhe pse kjo formë e referendunit paraqet formën më demokratike të vendosjes politike, duhet theksuar se ai në praktikë është shumë i rrallë dhe gjenë zbatim më të kufizuar se sa referendumi fakultativ. Ai shprehet sidomos gjatë vendosjes për çështjet më të rëndësishme politike në formë të referendunit kushtetues, të referendunit legjislativ, të referendunit politik-statusor etj.

Referendumi fakultativ paraqet formën e deklarimit të drejtpërdrejtë të qytetarëve dhe nuk i obligon organet shtetërore për ta shpallur atë me rastin e marrjes së ndonjë vendimi nga fushëveprimi i tyre. Kjo do të thotë se shpallja e referendunit në këto raste nuk është detyrim ligjor i organeve shtetërore, të cilat vendimin përkatës në këto raste mund ta marrin vetë në procedurë ligjore. Por po që se, për shkak të rëndësisë së ndonjë vendimi, këto organe vendosin që çështja në mënyrë paraprake të nxirret në referendum, atëherë vendimi i marrë drejtpërdrejt nga qytetarët i obligon këto organe që ta zbatojnë. Në këto raste ky referendum ka efekt detyrues dhe pro-

dhon pasoja të njëjta juridike sikurse referendumi detyrues. Referendumi fakultativ më së shpeshti në praktikë gjenë zbatim kur për ndonjë akt juridik ose vendim publik në opinionin publik ka divergjenca dhe mospajtime të shprehura. Në këto raste, organet shtetërore para marrjes së vendimit shpallin referendumin për të marrë vendimin në pajtim me vullnetin e shprehur drejtpërdrejt nga populli, p.sh.: me rastin e marrjes së vendimit për organizimin territorial të shtetit; për shpalljen e huas popullore, për miratimin e ndonjë ligji kontestues etj. Shpallja e referendunit në shumicën e shteteve lëhet në kompetencë të parlamentit, e përjashtimisht edhe të organeve ekzekutive.²⁵

Formë tjetër e deklarimit të drejtpërdrejtë është i ashtuquajti *referendum konsultativ ose këshilldhënës*. Karakteri juridik i këtij referendumi shprehet në dy faktorë kryesorë: shpallja e tij nuk është detyrim ligjor i organeve shtetërore dhe rezultatet e tij kanë karakter këshilldhënës dhe jodetyrues. Kjo formë e referendunit zbatohet në rastet kur organet, para ose pas marrjes së ndonjë vendimi, dëshirojnë të njoftohen me mendimin dhe vullnetin e trupit elektoral.

3.1.2. Plebishiti

Plebishiti (lat.: *plebs* – popull dhe *scitum* – vendim) është formë e realizimit të demokracisë së drejtpërdrejtë të popullit dhe e vendosjes për një çështje më të rëndësishme politike të një shteti. Për herë të parë si formë e demokracisë së drejtpërdrejtë paraqitet në Romën e vjetër. Si institut i demokracisë së drejtpërdrejtë është mjaft i ri dhe përmendet në shekullin XV dhe XVI, kurse fillon të zbatohet që nga Revolucioni Borgjez Francez, kur Franca i ka bashkuar disa territore të pushtuara pas konsultimit të atyre popujve.

25 Kushtetuta e Republikës së Kosovës në nënin 97, pika 8 shprehimisht përcakton kompetencën e Kuvendit për të shpallur referendumin republikan.

Më vonë ky institut zbatohet edhe në Itali dhe në disa shtete të tjera evropiane.

Plebishiti në të drejtën ndërkombëtare konsiderohet si "konsultë e përgjithshme e popullit ku ai shpreh vullnetin se cilit shtet dëshiron t'i takojë. Përmes tij, banorët e një territori kanë mundësi të deklarohen se a e pranojnë apo nuk e pranojnë kalimin prej një shteti në shtetin tjetër".²⁶

Sikurse referendumi, edhe plebishiti u mundëson qytetarëve deklarimin dhe vendosjen e drejtpërdrejtë. Ngjashmëria e tyre është aq e ngushtë sa që në praktikë është vështirë të bëhet dallimi midis tyre. Në kuptimin e gjerë, plebishiti është formë e referendumit, sepse kupton deklarimin e trupit elektoral për një çështje konkrete. Mirëpo, për dallim nga referendumi, ku qytetarët deklarohen për një akt konkret juridik dhe normativ, me plebishit bëhet deklarimi për çështjet siç janë forma e regjimit politik, bashkimi apo ndarja e territorit, dhënia e besimit ndonjë lideri politik etj. Pra, plebishiti nuk ka për lëndë të deklarimit ndonjë akt konkret juridik ose politik, por ka çështjet që janë të lidhura me strukturën e shtetit dhe mënyrën e qeverisjes. Dallimi tjetër konsiston se te plebishiti më tepër vëhet aksenti në deklarimin popullor se sa në atë qytetar. Dhe së fundi, në referendum bëhet deklarimi "për" ose "kundër" një akti juridik, kurse në plebishit deklarimi ka të bëjë me një individ.

Në praktikë janë të shpeshta rastet kur referendumi dhe plebishiti zbatohen së bashku njëkohësisht ose kombinohen me procesin e zgjedhjeve parlamentare a presidenciale. Shembuj të tillë ka mjaft në praktikën e shteteve të ndryshme, të cilat gjatë zhvillimit të tyre kanë kaluar në faza të ndryshimeve rrënjësore, pikërisht në bazë të deklarimit të popullit në referendum apo plebishit.

Zbatimi i kombinuar i referendumit me plebishit bëhet kur qytetarët, krahas deklarimit për ndonjë akt juridik (kushtetutë) deklarohen me plebishit lidhur me atë se a i japin besimin një individ

26 Zerjnullah Gruda, *E drejta ndërkombëtare publike*, Libiri I, botoi Universiteti i Prishtinës, Prishtinë, 1988, fq. 87.

për qeverisje (kryetarit, presidentit). Këto deklarime shpeshherë keqpërdoren nga regjimet autokratike, të cilat miratimin e ndonjë akti me referendum e lidhin me personalitetin e tyre dhe kërkojnë përkrahjen plebishitare të popullit për vete, duke e keqpërdorur kështu pozitën e tyre të fituar me ndonjë rrugë jodemokratike ose jolegjitime.

Referendumi dhe plebishiti për shkaqe të ekonomizimit shpesh kombinohen me procesin zgjedhor. Duke marrë pjesë në zgjedhje, qytetarët shpesh deklarohen për miratimin e ndonjë akti ose për formën e regjimit politik, siç ishte rasti në zgjedhjet parlamentare në Shqipëri në vitin 1997 kur qytetarët krahas zgjedhjes së deputetëve të Kuvendit Popullor u deklaruan me plebishit kundër aplikimit të sërishëm të monarkisë në Shqipëri dhe rikthimit në fron të trashëgimtarit të Ahmet Zogut, Lekës së Dytë.

3.1.3. Iniciativa popullore

Iniciativa popullore si formë e demokracisë së drejtpërdrejtë nënkupton autorizimin e trupit elektoral që të ndërmarrë iniciativë për fillimin e procedurës për nxjerrjen e një kushtetute, ligji ose akti tjetër juridik apo për zgjedhjen, përkatësisht shkarkimin e funksionarëve publikë nga funksionet politike. Me rastin e dhënies së kësaj iniciative, organi kompetent është i detyruar që të veprojë sipas propozimit të parashtruar me iniciativë popullore d.m.th. të fillojë procedurën për nxjerrjen e aktit juridik ose për zgjedhjen a shkarkimin e bartësve të funksioneve publike.

Inciativa popullore për dallim nga referendumi dhe plebishiti nuk paraqet akt me karakter vendimmarrës, por veprim me të cilin kërkohet nga organi kompetent të fillohet procedura e nxjerrjes së ndonjë akti juridik. Më së shpeshti iniciativa popullore paraqitet në formë të nismës legjislative, përmes së cilës qytetarët i drejtohen parlamentit me kërkesë konkretet për miratimin e ndonjë ligji. Në këto raste numri i caktuar i trupit elektoral harton projektin e ligjit dhe atë ia dërgojnë për miratim paramentit. Në këtë mënyrë qytetarët drejtpërdrejt e detyrojnë parlamentin që ta shqyrtojë ligjin e pro-

pozuar dhe ndikojnë në politikën e tij ligdhënëse. Në disa shtete iniciativa legjislative nënkupton të drejtën e trupit elektoral për të kërkuar nga parlamenti apo organi tjetër shtetëror të pezullojë ose abrogojë ndonjë ligj ose akt tjetër juridik.

Inciativa popullore krijon mundësi për pjesëmarrjen e drejtpërdrejtë të qytetarëve në procesin e zgjedhjes dhe të shkarkimit të funksionarëve më të lartë shtetërorë. Kjo realizohet nëpërmjet të drejtës së qytetarëve që me mbledhjen e numrit të caktuar të nënshkrimeve t'i propozojnë kandidatët për deputet në parlament, t'i propozojnë kandidatët për shef të shtetit (kryetar a president) dhe për funksionarë të tjerë politikë. Në këtë mënyrë, qytetërit nuk paraqiten vetëm si zgjedhës të thjeshtë të kandidatëve të propozuar nga partitë politike dhe subjektet tjera, por si subjekte aktive që kanë jo vetëm të drejtën e zgjedhjes, por edhe të propozimit të kandidatëve për funksionet më të larta shtetërore. Po ashtu përmes iniciativës popullore qytetarët ushtrojnë kontrollin politik mbi punën e organeve shtetërore dhe funksionarë të lartë, duke shtruar përgjegjësinë e tyre ose shkarkimin në rast të humbjes së besimit të popullit. Shumica e kushtetutave, që përcaktojnë zgjedhjen e shefit të shtetit drejtpërdrejt nga qytetari në zgjedhjet presidenciale, i njohin të drejtën numrit të caktuar të trupit elektoral që të shtrojë përgjegjësinë eventuale të tij pranë organit kompetent shtetëror. Kështu qytetarët marrin pjesë në mënyrë aktive në jetën politike dhe në procesin zgjedhor duke participuar me iniciativat e tyre në politikën kadrovike të shtetit.

3.1.4. Format tjera të deklarimit personal

Krahas referendumit, plebishitit dhe iniciativës popullore ekzistojnë edhe forma të tjera të demokracisë së drejtpërdrejtë, të cilat u mundësojnë qytetarëve të shprehin vullnetin e tyre si p.sh.: tubimet e zgjedhësve, anketat e intervistat e ndryshme etj.

Tubimet e zgjedhësve janë formë e tillë me anë të të cilave qytetarët në njësitë e tyre elektorale bëjnë drejtpërdrejt kandidimet për deputetë, caktojnë listat kandiduese, diskutojnë dhe njoftohen

për punën e përfaqësuesve të tyre në parlament etj. Këtu mund të merren qëndrime për punën dhe aktivitetin e përfaqësuesve të zgjedhur, duke përfshirë edhe iniciativën për revokimin e tyre, po qe se zgjedhësit janë të pakënaqur me aktivitetin e tyre. Pra tubimet e këtilla, zgjedhësit diskutojnë dhe marrin vendime për punën e përfaqësuesve të tyre në organet shtetërore dhe ushtrojnë kontrollin politik ndaj tyre.

Ankesat dhe intervistat janë forma të tjera të deklarimit personal të qytetarëve përmes të cilave organet shtetërore, institucionet tjera politike shtetërore qeveritare dhe joqeveritare bëjnë hulumtimin e opinionit publik dhe disponimin e tyre lidhur me një akt konkret juridik a politik apo për ndonjë veprim tjetër të organeve shtetërore. Këto forma të deklarimit nuk kanë ndonjë ndikim politik, por shërbejnë për hulumtimin e disponimit të opinionit publik para ose pas marrjes së ndonjë veprimi konkret. Edhe pse nuk kanë karakter detyrues, hulumtimet e tilla i ndihmojnë qendrat e vendosjes politike, që të marrin vendime të drejta që do të mirëprehen nga opinioni i gjerë.

Forma të posaçme të hulumtimeve të opinionit publik janë edhe anketat që bëhen lidhur me popullaritetin e personaliteteve publike, të cilat verifikojnë kredibilitetin e tyre politik në popull. Anketat e tilla janë të rëndomta në prag të zgjedhjeve, kur institucionet e specializuara japin hulumtimet për prestigjin e personaliteteve që pretendojnë të zgjedhen në postet më të larta shtetërore apo për gjasat e partive politike në prag të zgjedhjeve parlamentare. Një formë e tillë e udhëheqjes së opinionit publik është e njohur në SHBA dhe në disa shtete evropiane, ku vepron një numër i instituteve dhe i organizatave të specializuara për hulumtimin e opinionit publik.

3.2. Demokracia parlamentare (përfaqësuese)

Demokracia parlamentare si formë kryesore e demokracisë së tërthortë sot paraqet modelin dominant të sistemeve bashkëkohore politike. Esenca e saj konsiston në realizimin e vullnetit të shumicës së qytetarëve (popullit) nëpërmjet institucioneve dhe trupave përfaqësuese të zgjedhur në mënyrë të drejtpërdrejtë nga

populli, por përmes organeve përfaqësuese të zgjedhura nga populli dhe të fuqizuara me mandatin për qeverisjen e shtetit. Mirëpo, siç është theksuar edhe më parë, sovraniteti popullor nuk është i vetmi atribut i sistemeve demokratike. Demokracia parlamentare, krahas sovranitetit popullor atribohet edhe me një varg institutesh të tjera demokratike dhe parlamentare, siç janë: shteti ligjor, kufizimi dhe ndarja e pushtetit, gjyqësia e pavarur, liritë dhe të drejtat e qytetarëve etj.

Demokracia parlamentare funksionon dhe realizohet në ndërlidhjen e ngushtë të tri institucioneve themelore: trupit elektoral, organit përfaqësues dhe qendrës së vendosjes politike. Këto tri institucione shprehin thelbin e demokracisë përfaqësuese dhe të qeverisjes parlamentare. Lidhmëria e tyre është organike dhe funksionale.

3.2.1. Trupi elektoral

Trupi elektoral në kuptimin e teorisë së sovranitetit popullor është bartës i pushtetit sovran. Pasi që këtë pushtet nuk mund ta ushtrojë drejtpërdrejt, ai zgjedh përfaqësuesi të tij, që së bashku përbëjnë organin dhe trupin përfaqësues, pra parlamentin. Ky trup përfaqësues nga trupi elektoral ngarkohet me mandatin dhe përgjegjësinë e qeverisjes së shtetit në afatin e cekur kohor. Pas kalimit të afatit të caktuar, ose para skadimit të tij në raste të zgjedhjeve të parakohshme, trupi elektoral zgjedh organin e ri përfaqësues. Pra ai legjitimon pushtetin shtetëror duke i dhënë atij mandat popullor për qeverisjen e shtetit. Në këtë mënyrë funksionon mekanizmi i qeverisjes përfaqësuese, që siguron një rol dominant të trupit elektoral si institucion kryesor që zgjedh dhe kontrollon organet përfaqësuese.

Roli i trupit elektoral në sitemin e demokracisë parlamentare është i dyfishtë: 1. Ai zgjedh organet përfaqësuese, duke i ngarkuar ato me mandat dhe përgjegjësi për qeverisjen e shtetit; 2. Ai ushtron kontrollin politik ndaj punës së tyre përmes zgjedhjeve, me ç'rast i jep ose i merr besimin organeve dhe individëve për qeverisjen e institucioneve themelore politike. Pra trupi elektoral paraqiten në rol të organit që formon organet përfaqësuese, cakton përbërjen e tyre,

jep mandatin e qeverisjes si dhe ushtron kontrollin politik përmes sistemit të zgjedhjeve periodike, kur vazhdon ose merr mandatin e qeverisjes së forcave të caktuara politike.

Trupi elektoral përbëhet nga të gjithë qytetarët dhe shtetasit me të drejta zgjedhore. E drejta zgjedhore e qytetarëve realizohet dhe bazohet në institutin e së drejtës së zgjedhjes së përgjithshme dhe të drejtës së barabartë të votës.

Instituti i të drejtës së zgjedhjes së përgjithshme është bazë e çdo sistemi zgjedhor. Vështuar historikisht, ky institut ka kaluar në një proces të gjatë të mohimit dhe kufizimit të tij, për t'u miratuar aktualisht në pothuajse të gjitha sistemet bashkëkohore politike.

Me të drejtën e zgjedhjes së përgjithshme kuptohet e drejta e çdo qytetari (shtetasi) pa dallim gjinie, feje, kombi, përkatësie politike, pozite shqërore, profesioni ose dallimi tjetër që me votën e tij të marrë pjesë në zgjedhjen e organeve përfaqësuese, apo që vetë të kandidohet dhe të zgjedhet në organet përfaqësuese. Nga ky përkufizim rrjedh se kjo e drejtë përfshinë legjitimitetin (të drejtën) aktiv dhe pasiv të qytetarit në procesin zgjedhor. Legjitimiteti aktiv përfshin të drejtën e zgjedhësit që me votën e tij të zgjedhë anëtarët e organit përfaqësues (deputetët, parlamentarët, kongresmenët, senatorët, shefin e shtetit etj.). Ndërkaq, legjitimiteti pasiv zgjedhor konsiston në të drejtën e shtetasve që vetë të kandidohen dhe të zgjedhen si anëtar i organeve përfaqësuese politike dhe shtetërore.

Në teorinë dhe praktikën elektorale është rregull e përgjithshme se qytetarët gëzojnë të drejtën e votës së përgjithshme pas arritjes së moshës 18-vjeçare. Përrjashtim nga kjo bëjnë rastet e fitimit të parakohshëm të zotësisë së veprimit (emancipimi, punësimi etj.) ose marrja e së drejtës së votës personave të modhës madhore për shkak të humbjes së aftësisë së veprimit si pasojë e sëmundjes së rëndë fizike apo zhvillimit të të metave psikike.

Paralelisht me institutin e së drejtës së zgjedhjes së përgjithshme është zhvilluar edhe e drejta e barabartë e votës. Edhe ky institut historikisht ka kaluar në një proces të gjatë të mohimit dhe kufizimit në forma të ndryshme. Ai sot është pranuar si një nga parimet themelore të sistemeve bashkëkohore zgjedhore.

Me të drejtën e barabartë të votës nënkuptohet fuqia e njëjtë e votës së çdo qytetari. Esenca e këtij instituti më së miri shprehet në formulën politike “një qytetar, një votë”. Vota e çdo qytetari ka peshë të njëjtë politike dhe është e barabartë me votën e të tjerëve. Çdo qytetar ka të drejtë vetëm në një votë. Këto parime sigurojnë barazinë e qytetarëve në procesin zgjedhor dhe ndikimin e njëjtë të tyre në jetën politike.

3.2.2. Organi përfaqësues

Organi përfaqësues paraqet hallkën e dytë të sistemit të demokracisë përfaqësuese. Ai paraqet tërësinë e parlamentarëve të zgjedhur drejtpërdrejt nga qytetërit, që së bashku përbëjnë organin ose trupin përfaqësues. Ky organ paraqitet me emërtime të ndryshme, por më së shpeshti në formë të parlamentit. Në parlament sintetizohen interesat e ndryshme të qytetarëve dhe të subjekteve politike me interesat e përgjithshme.

Organi përfaqësues pas zgjedhjes së tij nga trupi elektoral nuk e shkëput lidhjen me të dhe nuk arrin të tjetërsohet prej tij. Edhe pse ai merr mandat fuqiptotë për qeverisje periodike, nuk ka garancione se ai do të përfundojë mandatin e tij të plotë. Trupi elektoral duke ushtruar kontrollin ndaj organit përfaqësues mund t’ia marrë besimin e dhënë në tërësi, duke kërkuar zgjedhje të jashtëzakonshme ose të pjesërishtme duke revokuar antarët e tij. Pra organi përfaqësues në punën e tij përherë duhet të ketë parasyshë se ai ekziston për popull e jo për vete dhe duhet t’u jep llogari zgjedhësve të tij.

Organi përfaqësues nga trupi elektoral mund të marrë mandatin të detyrueshëm dhe të lirë. Në rastin e parë, anëtarët e organit përfaqësues ngelin të lidhur ngushtë me zgjedhësit e tyre, të cilët krahas kontrollit të punës së tyre, mund t’u japi udhëzime të detyrueshme për aktivitetin e tyre. Në rastin e dytë, parlamentarët gëzojnë një pavarësi më të madhe ndaj zgjedhësve të tyre dhe në parlament paraqiten si përfaqësues të popullit si tërësi. Por edhe në këtë rast ata nuk mund t’i kundërvihen interesave të zgjedhësve të tij, sepse i

ekspozohen rrezikut që në zgjedhjet e ardhshme t'i humbin zgjedhjet.

3.2.3. Qendra e vendosjes politike

Qendra e vendosjes politike është nocion i gjerë që nënkupton të gjitha organet dhe institucionet e vendosjes shtetërore dhe politike. Ajo paraqet hallkën e fundit të demokracisë parlamentare, ku në kuadër të kompetencave të përcaktuara me kushtetutë dhe ligj ushtrohet pushteti shtetëror. Qendra e vendosjes politike në shtetet demokratike koncentrohen në tri degë kryesore të qeverisjes: në degën legjislativë e cila ushtrohet nga parlamenti, në degën ekzekutive që ushtrohet nga shefi i shtetit dhe qeveria dhe në degën gjyqësore që i besohet gjykatave të pavarura. Fushëveprimi dhe raportet midis qendrave të ndryshme të vendosjes politike do të jenë objekt i shqyrtimeve dhe i analizave vijuese. Nocioni qendër e vendosjes është i gjerë dhe përfshin të gjitha organet shtetërore dhe institucionet ku merren vendimet politike.

R E Z Y M E

Demokracia parlamentare është model dominant i qeverisjes shtetërore. Koncepti teorik i demokracisë parlamentare kupton sistemin e vlerave demokratike mbi të cilat ndërtohet shoqëria civile dhe shteti ligjor. Atributet themelore të demokracisë parlamentare janë: sovraniteti popullor, qeverisja e së drejtës, ndarja dhe kufizimi i pushtetit shtetëror, zgjedhjet e lira, të drejtpërdrejta dhe pluraliste, sigurimi dhe garantimi i lirive dhe i të drejtave të njeriut; pluralizmi politik dhe ekonomik; përgjegjësi politike; procedura demokratike e marrjes së vendimeve dhe kultura e tolerancës politike.

Demokracia dhe parlamentarizmi janë të lidhura aq ngushtë mes vete, sa që njëra pa tjetrën praktikisht nuk mund të ekzistojë dhe funksionojë. Në të vërtetë, në kuptimin më të gjerë demokracia nënkupton parlamentarizmin dhe pluralizmin si proces politik, përmes të cilit artikullohet vullneti politik i qytetarëve. Nuk ka sistem

demokratik aty ku nuk kufizohet pushteti dhe ku mungon kontrolli politik mbi të. Po ashtu sistemi demokratik është i paimagjinueshëm pa sistemin pluralist, i cili u mundëson qytetërëve shprehjen e intereseve të tyre politike dhe luftën politike e institucionale për realizimin e tyre. Roli aktiv i qytetarëve në sistemin parlamentar, e sidomos e drejta e tyre për të zgjedhur organet përfaqësuese dhe për t'iu dhënë atyre mandat për qeverisje në esencë paraqet strumbullarin e demokracisë.

Koncepti i demokracisë parlamentare bazohet në tri institute themelore: në trupin elektoral, i cili përmes procesit elektoral zgjedh organet përfaqësuese, duke mandatuar ato për qeverisje periodike; në organin përfaqësues – parlamentin që realizon sovranitetin popullor dhe në qendrat e vendosjes politike ku krijohet politika dhe ku merren vendimet më të rëndësishme politike. Pushteti shtetëror në sistemet parlamentare buron nga ligji dhe verdikti i popullit. Asnjë pushtet, organ, lider politik apo institucion tjetër nuk mund të atribuohet me legjitimitet po qe se nuk del nga një proces i lirë dhe demokratik elektoral.

Sistemin e demokracisë parlamentare sot e akceptojnë shumica e shteteve të cilat gjenden në procesin e tranzicionit apo të kalimit nga shtetet totalitare moniste në sisteme pluraliste dhe demokratike. Ndërtimi i demokracisë në këto shtete paraqet një proces mjaft të vështirë për shkak të problemeve të trashëguara nga periudha e totalitarizmit si dhe mosaftësitë e subjekteve politike që të akceptojnë rregullat parlamentare në luftën politike për marrjen e pushtetit. Kjo vlen sidomos për shtetet ballkanike, të cilat gjenden në fazën e sëmundjeve fëmijërore të ndërtimit të demokracisë. Për aplikimin e suksesshëm të demokracisë parlamentare në këto shtete duhet të kalojë një periudhë e gjatë dhe e gjerë derisa të arrihet stabilizimi dhe ndërtimi i modeleve të avancuara në frymën e demokracive perëndimore.

E DREJTA E VETËVENDOSJES SË POPULLIT SHQIPTAR NË KOSOVË - ARSYETIMI JURIDIKO - NDËRKO- MBËTAR

I. Shtruarja e problemit

Shekulli i dekolonizimit dhe i vetëvendosjes me gjasë do të përfundojë me një mohim të tij në Evropë: me mbetjen e Kosovës si koloni e pafund. Pas Luftës së Dytë Botërore ishte zhvilluar procesi i deimperializimit apo i sovranizimit shtetëror të kobmeve nga perandoritë e mëdha, kurse nga gjysma e dytë e këtij qindvjeçari, nën kornizat e OKB-së, në vendet e “botës së tretë” ishte realizuar procesi tjetër pozitiv historik, që Mazrui e quan “vetëvendosje pigmentale” dhjetë vjet më parë kishte filluar mbase procesi i fundit i vetëvendosjes në këtë shekull, që njihet si vetëvendosje post-komuniste. Mirëpo, ky i fundit sikur ende nuk përfundoi, meqë trendet e tilla progresive, që lindën në shthurjen e tri federatave ish-komunsiste, (ish-BRSS, ish-RSFJ dhe ish-ÇKS) nuk arritën të mundin, madje dy vjet para hyrjes në shekullin e ri, procesin regresiv historik të mbajtjes së Kosovës nën regjimin e fundit kolonial në Evropë. Me Kosovën – koloni 86-vjeçare serbe, Evropa po shkel kështu në milioniumin e ri me problemin për të cilin mendonte se e kishte zgjidhur para një gjysmë shekulli, por diku jashtë Evropës: në Afrikë, në Azi dhe në Amerikën Latine. Dhe në vend se Evropa të jetë më e zëshmjia për shuarjen e kolonializmit të fundit në trollin e vet, ajo dhe

nën ndikimin e saj, OKB-të, që nga rezoluta, që e para përmendi problemin e Kosovës në Këshillin e Sigurimit (855/1993) e deri te tri të fundit të këtij viti, që ekskluzivisht i referoheshin Kosovës (1160/98; 1199/98 dhe 1203/98), vazhdojnë ta legalizojnë ndërkombëtarisht këtë fakt të pushtimit ushtarak të Kosovës, duke mos e kualifikuar problemin si problem kolonial. Madje insistohet edhe më tutje në "ruajtjen e integritetit territorial dhe të sovranitetit" të një shteti joantar të OKB-së(!) ndonëse tashmë botërisht u pa se ky "sovranitet" dhe ky "integritet territorial" jugosllav në Kosovë mund të mbahet vetëm me ushtri! Kanoni helsinkian për "mosndryshimin e kufijve me dhunë" në rastin e Kosovës merr kuptimin tjetër - atë të mbajtjes me dhunë të një populli kundër vullnetit të tij brenda këtyre kufijve! Nëse është kështu, e s'ka se si të jetë ndryshe, pas purgatorit represiv masiv nëpër të cilin kaluan shqiptarët në tetë muajt e fundit, atëherë ky "legjitimitet" juridiko-ndërkombëtar i "RFJ"-së mbi Kosovën në mbrojtjen OKB-së kontestohet *ipso jure* për dy arsye:

A) Së pari, së paku nga doktrina e së drejtës ndërkombëtare, vetëm kolonitë mbahen me forcë nga metropola, sepse, siç shkruan Easterley: "okupimi ushtarak nuk është qeverisje legale". Ndërkaq Hannum konstaton më tej se "ndoshta forcat ushtarake edhe do të mund të vendosnin kontroll mbi ndonjë territor, por ato nuk mund të krijojnë legjitimitet ndërkombëtar". Nuk është e qartë ende pse OKB-ja nuk e merr parasysh këtë fakt kolonial në Kosovë dhe nuk e trajton ende atë konform me të drejtën ndërkombëtare si rast kolonial. Përkundrazi, Kombet e Bashkuara duket se në rastin e Kosovës vazhdojnë t'ia njohin në mënyrë implicite Serbisë ("RFJ"-së) modelin që Colliard e quan "federalizëm kolonial" të aplikuar më heret nga Franca ("unioni") dhe nga Britania e Madhe ("Commonwelt"), kurse sot nga "RFJ". Sipas përvojës së dy metropolave evropiane edhe Beogradi, për t'iu shmangur kualifikimit kolonial të problemit të Kosovës nga OKB-ja pas përfundimit të Luftës së Dytë Botërore e këndej dhe për t'i ikur obligimit të raportimit vjetor para komitetit për dekolonizim, kishte ofruar dhe vazhdon të ofrojë edhe sot e gjithë ditën modele të autonomive të ndryshme për Kosovën. Mirëpo, problemi që diskutohet në të drejtën ndërkombëtare është: a mundet shteti që mban nën juridiksion të vetin territoret koloniale të nxjerrë sipas

vullnetit të tij akte kushtetuese dhe ligjore me të cilat u "jepet" atyre teritoreve status vetadministrues dhe kush duhet ta vlerësojë nivelin dhe përbërjen e këtij vetadministrimi? Siç vëren me të drejtë Kelsen "duhet dalluar vetadministrimin e plotë nga pavarësia", ("Law of UN", London, 1951).

B) Së dyti, kufijtë politikë evropianë kurrë nuk ishin të shenjtë, së paku brenda këtij shekulli. Ato vazhdimisht u ndryshuan me krijimin e shteteve të reja. Pa shkuar thellë në historinë e këtij shekulli, vetëm gjatë dekadës së fundit të tij ranë tri sistemet e status-quos kufitare evropiane. Po të shpreheshim me gjuhën e Kremptonit, bashkimi gjerman fillimisht shënoi shembjen e kufijve të Helsinkit; shpërbërja e ish-BRSS-së dëshmoi për prishjen e kufijve të Jaltës, ndërsa shpërbërja e ish-PRSFJ-së dhe e ish-Çekosllovakisë anuloi edhe kufijtë e Versajës. Pse atëherë me mbajtjen e Kosovës nën Serbi i rezistohet sistemit të parë dhe të fundit të kufijve evropian – atij të Londrës së vitit 1913?

Pa marrë parasysh se OKB-ja nuk e kualifikoi deri më tash rastin e Kosovës si rast kolonial, Kosova konform të drejtës ndërkombëtare, i ka të gjitha tiparet e një rasti tipit kolonial për shumë arsye:

1. Arsyet ushtarake: Kosova u pushtua ushtarakisht para 89 vjetësh nga Serbia, ndonëse me asnjë akt ndërkombëtar nuk u njoh ky pushtim deri më sot. Serbia si shtet u njoh në Kongresin e Berlinit (1878), por pa Kosovën, pa Sanxhakun dhe pa Vojvodinën në përbërjen e saj. Si në rastet e tjera koloriale në botë, ajo ishte mbajtur nën administrimin e vazhdueshëm ushtarak serbo-jugosllav gati pashkëputshëm gjatë viteve 1912-14, 1919-39, 1945-1966, 1981-83, 1989-98. Qëllimi: shuarja me gjak e plebishiteve kombëtare të shqiptarëve për vetëvendosje qoftë edhe formalo-juridike (Bujani - 1943-44; Prishtina - 2 korrik 1990; Kaçaniku - 7 shtator 1991; Prishtina - tetor 1991) dhe faktiko-politike (Kosovë - 1968; 1981; 1988; 1989; 1990 dhe 1998).

2. Arsyet represive: Shqiptarët si popullatë shumicë e Kosovës ishin trajtuar pikërisht siç trajtohet popullata e një kolonie nga fuqia koloriale. Represioni ishte ushtruar deri në përmasat e një gjenocidi, që ndëshkohet ndërkombëtarisht me "Konventën për parandalimin dhe ndëshkimin e krimit të gjenocidit" të vitit 1948 (neni 2.

pikat a, c dhe e dhe nën 8). Gati nëntë dekada të sundimit kolonial serb në Kosovë u përcollën me vrasje masive të shqiptarëve të shprehura me numrin pesë-gjashtëshifror; me shpërngulje të pakthyeshme kolektive kombëtare jashtë Kosovës që arrin mbi gjysmën e numrit të popullsisë aktuale; me dënime drakonike gjyqësore e politike të shprehur me disa dhjetra shekuj burg. Krahësuar vetëm me dy rastet tjera në Evropë, në Kosovë vetëm gjatë tetë muajve (shkurt -tetor 1998) u vranë mbi dy herë më tepër civilë se sa ishin vrarë gjatë trazirave 30-vjeçare në Baski (800); apo mbi 65 për qind të numrit të tërësishëm të të vrarëve në Irlandën e Veriut po gjatë tri dekadave të fundit (3.600).

3. Arsyet ekonomike: Rasti i Kosovës e plotëson edhe komponentën ekonomike të kolonializmit klasik - shfrytëzimin kolonial të resurseve natyrore të Kosovës nga Serbia, por edhe mbajtjen e monopolit të fuqisë koloniale mbi tregun e kolonisë. Apo, siç konstaton dr. Mustafa "imponimi i varësisë koloniale është boshti i politikës ekonomike të Serbisë ndaj Kosovës dhe kjo mund të mënjanohej vetëm me realizimin e pavarësisë ekonomike". Pa hyrë këtu në shpjegime të hollësishme tashmë të njohura për eksploatimin gati njëshekullor kolonial të pasurive natyrore të Kosovës nga ana e Serbisë/Jugosllavisë, po përmendim vetëm dimensionin e interesit të Serbisë për të monopolizuar tregun e Kosovës për prodhimet e veta. Vetëm një e dhënë më e re e Institutit "Riinvest" të Prishtinës (Konferenca e 3 – 4 korrikut 1998), sipas së cilës madje edhe gjatë këtyre viteve të fundit të vështira, vetëm për blerjen e ushqimeve të Serbisë "Kosova shpenzon në vit mbi 400 milionë dollarë, apo rreth 720 milionë marka", (Sipas mr. H. Gjergjizit), që realisht paraqet 39 për qind të të ardhurave kombëtare, e vërteton bindshëm pse Serbia nuk heq dorë nga sundimi kolonial në Kosovë.

4. Arsyet etnokulturore: Përbërja gati absolutisht njëkombëshe e Kosovës, që ndodhet nën regjimin kolonial (92 për qind shqiptarë karshi më pak se 6 për qind nga populli i fuqisë koloniale) i jep kolonializmit në Kosovë edhe dimensionin e një aparthejdi, ku pakica kolonialiste sundon shumicën e kolonizuar. Dhe vërtet jo vetëm për shkak të tri arsyeve: ushtarake, represive dhe ekonomike, por raportin kolonial në Kosovë e bën edhe tendenca e haptë e Serbisë për kolonializëm kulturor, siç është ndryshimi serb i

toponimeve shqiptare, rrënimi imonumenteve kulturo-historike, arsimoro-edukative dhe fetare deri në përmasat e një kulturocidi; imponimi i gjuhës, kulturës, muzikës dhe traditës serbe përkundër faktit se popullin e kolonizuar (shqiptarët) dhe atë të fuqisë koloniale (serbët) nuk i lidhë asgjë e përbashkët: as përkatësia kombëtare, as familja e popujve, as gjuha, as kultura, as feja, as tradita, e më së pakut i lidhë historia e përgjakshme shqiptaro-serbe. Edhe ky kompleks dallimesh etnolinguistike midis fuqisë koloniale dhe popullit të kolonizuar sipas dokumenteve ndërkombëtare (Doc. A/593, Annexe B.) i bën të dukshme tiparet koloniale në Kosovë. Prandaj, konform të drejtës ndërkombëtare, shqiptarëve në Kosovë nën një regjim kolonial i takon e drejta për vetëvendosje dhe pavarësi, sepse pos me kartën e OKB-së (nenet 1 dhe 55 dhe nenet 71, 73, 76 pika b; etj.), ku dominon parimi i "prioritetit të interesave të popullatës së territoreve nën regjimin kolonial", kjo e drejtë e pavarësimit nga regjimi kolonial për shqiptarët në Kosovë legjitimohet ndërkombëtarisht dhe me rezolutat e mëvonshme të organizatës botërore, me të cilat, konform të drejtës për vetëvendosje theksohej se pavarësia është njëra nga tri alternativat e zgjidhjes së problemeve koloniale, (rez. 748 (VIII) dhe 1541 (XV); apo ato që "rikonfirmojnë të drejtën e vetëvendosjes dhe të pavarësisë të të gjithë popujve nën regjime koloniale, raciste dhe nën dominim të huaj" (Rez. 3034 (XXVII) 1972). Por edhe sikur ky normativizëm juridiko-ndërkombëtar i vetëvendosjes, siç thuhet shpesh nuk është gjithaq i qartë (Karta e OKB-së 1945; dy paktet e saj për të drejtat e njeirut, 1966; dokumentet e KSEB-së – OSBE-së, 1975 – 1996' "Rezolutat antikolonizuese" të Asamblesë së Përgjithshme të OKB-së nga vitet 50 –70; etj.) në teorinë e së drejtës ndërkombëtare në dekadën e fundit u dhanë më shumë ide se si dhe në bazë të çfarë kriterëve do të duhej të justifikohej e drejta e një populli për vetëvendosje deri në shkëputje. Prej shumësisë së kriterëve të propozuara doktrinare në të drejtën ndërkombëtare (M. Halper; D. J. Scheffer; A. Buchanan; K. Knopp; R. Howse; Halei; H. Hunnum; S. Woodward, etj.) mund të krijohet një rregullativë juridiko-ndërkombëtare, sado doktrinare, për t'u përgjigjur në pyetjen nëse një popull ka të drejtë për vetëvendosje dhe një doktrinë të tillë do ta shtjellojmë më hollësisht në kapitujt pasues.

II. Kosova si rast i një “Illegal Tacking Model” (Argumenti i pushtimit me forcë)

Përfundimet e qëlluara të Easterleyt dhe Hannumit mbi jolegjitimitetin juridiko-ndërkombëtar të fitimit dhe mbajtjes me forcë ushtarke të territoreve, paraprakisht kishin marrë formën e një qëndrimi politik edhe nga Unioni Evropian i vitit 1991 sipas të cilit me rastin e njohjes së shteteve të reja “nuk do të njihen entitetet e krijuara si rezultat i përfitimeve territoriale me forcë”.¹

Ky “konsensus” teoriko-politik mbi jolegjitimitetin ndërkombëtar të pushtimit ushtarak të një territori a të një entiteti vetëm sa e rikonfirmon absurditetin e pohimeve serbe mbi “Kosovën serbe”, sepse shtetit që ka kryer pushtimin ushtarak çdo herë do t’i kontestohet legjitimiteti ndërkombëtar i mbajtjes së tij brenda juridiksionit të vet shtetëror dhe rrjedhimisht edhe Serbisë – “Jugosllavisë” duhet t’i kontestohet mbajtja e mëtutjeshme e Kosovës së pushtuar tash e kështu. Ky fakt i pushtimit ushtarak të Kosovës që nga viti 1912 dhe ndarje e popullit shqiptar me kufij shtetëror pranohet si fakt nga shumë studiues të huaj.² Madje edhe vetë shkenca serbe konfirmonte “pushtimin e Kosovës nga ushtria serbe”.³ Okupimin serb të Kosovës e kishte pranuar që atëherë edhe agjuntanti mbretëror Milosavljeviq në letrën dërguar mbretit serb, kur shkruante: “... me hyrjen e ushtrisë sonë (serbe – vërejtja jonë, B.R.) në vitin 1912 dhe okupimin e Kosovës dhe Metohisë ... ndërmjet shqiptarëve tanë dhe atyre në Shqipëri nuk ekziston kufiri politik ...”⁴ Kosova, pra, nuk ishte “tokë e askujt”, siç pretendohet në traktatin e fshehtë mbi

1 Qëndrimet e Këshillit të Ministrave të UE-së për kriteret e njohjes së shteteve të reja në hapësirën e ish-BRSS dhe ish-RSFJ-së, pikat: 1-5 (16.12.1991).

2 Prof. dr. Hugh Seton Watson, *Conflict Studies*, no. 137-138, London, 1982, p. 5; Hugh Poulton, *The Balkans: Minorities and States in Conflicts*, London, 1991; Hugh Poulton, *Who are the Macedonians?*, London, 1995; Miranda Vickers, *The Albanians*, London, 1995; Dr. Ivo Banac, *Misreading the Balans*, “Foreign Policy”, 1994, p. 17.

3 Dr. Stevan Pavloviç, *Kosova: An Analysis of Yugoslav's – Albanian Problem*, (“Conflict Studies”, no. 137 – 8, p. 10, London, 1982).

4 *Memorandum Adjutanta Milosavljevića* (16.6.1920).

alenacën serbo-bullgare (të 13 marsit të vitit 1912) e as territor që "duhej ndarë" ndërmjet tyre, por ishte territor i pushtuar nga Serbia, i cili para luftërave ballkanike dhe pas Kryengritjes shqiptare ishte çliruar paraprakisht prej sundimit turk. Prandaj, për shqiptarët, siç do të shkruante Watson, ishte "e papranueshme që populli i tyre të ndahet ndërmjet dy kufijve".⁵ Kosova, pra, si territor shqiptar, pasi ishte çliruar nga pushtimi osman, pushtohet ushtarakisht nga Serbia dhe prej atëherë e deri më sot mbeti nën regjimin kolonial serb. Ky ishte okupimi i parë serb i Kosovës, i cili legjitimohet ndërkombëtarisht me vendimin e Konferencës së Londrës (1913) dhe me Traktatin e Bukureshtit, (1913), kur siç do të shkruante Banac "kartografët e Londrës transformuan shumicën kompakte shqiptare, në subjektin minoritar të Serbisë dhe të pasardhësve të saj".⁶ Ky sanksionim ndërkombëtar i zgjerimeve territoriale serbo-malazeze në dëm të Shqipërisë, sipas dr. Milan Skakun "zgjeroi Serbinë për 39.000 kilometra katrorë sipërfaqe dhe 1.290.000 banorë popullsi, kurse Malin e Zi me 7 mijë kilometra katrorë sipërfaqe dhe 260.000 banorë popullsi".⁷ Një "iligal tacking" i llojit të vet Kosovës do t'i rikohet edhe pas Luftës së Parë Botërore, me "Paqen e Versajës" të vitit 1919, por edhe me "Traktatin e Sen Zhermenit" të 10 majit të vitit 1920 me të cilin fillimisht përcaktohej "obligimi i Mbretërisë Jugosllave për mbrojtjen juridike të pakicave në territoret, të cilat i bashkangjiti pas luftërave ballkanike me Traktatin e Bukureshtit", por që ky obligim juridiko-ndërkombëtar i shtetit të ri jugosllav, sipas Aksiqit, "as që u përfill veçanërisht ndaj shqiptarëve dhe turqve".⁸ Prandaj, Thornbery në një studim të tij konstaton se "nga të gjitha vendet e Evropës, pas Luftës së Parë Botërore, Mbretëria Jugosllave kishte legjislacionin më diskriminues dhe më jodemokratik sa i përket mbrojtjes së pakicave".⁹

5 Watson, Ibid.

6 Banac, Ibid.

7 Dr. Milan Skakun, *Balkan i velike sile*, Beograd, 1982, fq. 21-24).

8 Dr. Stanoje Aksi}, *Poloaj autonomnih pokrajina u ustavnom sistemu SFRJ*, Beograd, 1982.

9 Shih më gjerësisht: Dr. Patrick Thornbery, *International Law and the Right of Minorities*, New York, 1991.

Mospërfillja e tillë jugosllave e obligimeve juridiko-ndërkombëtare nga traktatet brenda sistemit të Lidhjes së Kombeve me gjasë ishte edhe arsyeja pse sovraniteti jugosllav mbi Kosovën mbeti konstatues në rrafshin juridiko-ndërkombëtar deri me nënshkrimin e Protokolit të Firencës (30 korrik 1926). Se çfarë ishte në të vërtetë “Paqja e Versajës” dhe sa selektivisht sistemi i Lidhjes së Kombeve ua njohi parimin e vetëvendosjes vetëm disa popujve evropianë e jo të gjithëve që e aspironin këtë të drejtë universale, shihet më së miri nga rezultatet e një hulumtimi të huaj mbi pasojat dekompozuese të këtij sistemi ndërkombëtar për popujt që mbetën brenda territoreve të aneksuara. Howse dhe Knop gjykojnë se “formimi i shteteve të reja nga shkatërrimi i perandorive të mëparshme pas Luftës së Parë Botërore, në emër të vetëvendosjes la jashtë kufijve kombëtar – me status pakice kombëtare, 30 për qind të popullsisë së këtyre shteteve të reja që përfshinin rreth 100 milionë banorë”.¹⁰

“Kufijtë e Versajës”, pra, përligjën ndërkombëtarisht rianeksimin serb të Kosovës, duke e lënë atë nën juridiksionin jugosllav deri me shpërthimin e Luftës së Dytë Botërore, kur pas një “dalje” të përkohshme trevjeçare, me “kufijtë e Jaltës”, ajo do të rianeksohej për të tretën herë nga Jugosllavia. Për dallim nga dy pushtimet e para (më 1912 dhe më 1918) që ishin sanskionaur ndërkombëtarisht me “kufijtë e Londrës” dhe ato të “Versajës”, pushtimi i tretë jugosllav i Kosovës më 1945, në kuadër të skemës së “kufijve të Jaltës”, ishte bërë madje përkundër vullnetit të popullit shqiptar të Kosovës për “bashkimin me Shqipërinë” në Bujan në ndërrimin e viteve 1943-/1944. Atëherë, pra, kur në rrethana konfuze gjepolitike dhe në kohën kur ende nuk ishte përcaktuar se cilit juridiksion shtetëror do t’i takonte Kosova, “Jugosllavisë Demokratike Federative” në krijim e sipër, sepse Kosova jo që nuk trajtohej si “pjesë e Jugosllavisë”, por

10 Rober Howse and Karen Knop, *Federalism, Secession and Limits of Ethnic Accomodation: A Canadian Perspective*, (New Europe Law Review”, Vol. 1, No. 2, New York, Spring, 1993, p. 269-319).

edhe vetë dokumentet partiake jugosllave të kohës e konsideronin “pjesë e Shqipërisë”.¹¹

Me kombinimin e metodave ideologjike dhe ushtarake, pas “bindjes” internacionaliste proletare të “dy partive komuniste motra”, që shtruarja e “çështjes së kufijve të lihet pas përfundimit të luftës”, kreu jugosllav vendosi administrimin ushtarak në Kosovë (me Dekretet e Titos, nr. 30-33 të 8 shkurtit të vitit 1945), pra, pikërisht në kohën kur në Jaltë Fuqitë e Mëdha ndanin sferat e tyre të interesit krejt me qëllim të krijimit të rrethanave të tilla, që pas persekutimeve e represaljeve masive kundër shqiptarëve të krijohej atmosfera që çështja e vetëvendosjes së Bujanit të mos përmendej më dhe që “shqiptarët vullnetarisht të vetëvendosin për bashkimin e Kosovës me Serbinë Federale” në “Kuvendin e Prizrenit (8-10 korrik të vitit 1945). Pos ideologjikisht dhe ushtarakisht, “anulimi” i vetëvendosjes së Bujanit ishte bërë edhe diplomatikisht me kushtëzimet dhe shantazhet jugosllave ndaj Shqipërisë, por edhe “shërbimet e mira” diplomatike të Beogradit ndaj Tiranës, në planin multilateral dhe bilateral viteve të para pas lufte kur Shqipërisë i nevojitej njohja ndërkombëtare e qeverisë komuniste të Enver Hoxhës dhe anëtarësimi i saj në organizmat ndërkombëtarë, pikërisht Jugosllavia ishte fqiu me të cilin Shqipëria kontestonte territorialisht që nga fillimi i këtij shekulli dhe ajo t’ia përfaqësojë interesat e saj në Mbledhjen e OKB-së në San Francisko (25 prill – 17 maj 1946)!¹² Ishte kjo Qeveri e “Jugosllavisë Demokratike Federative”, e cila më 28 prill të vitit 1945 e kishte njohur e para ndërkombëtarisht, siç thuhej: “Qeveria e kolonelit Enver Hoxha”, kur njohjen ndërkombëtare e refuzonin qeveritë perëndimore, duke përfshirë këtu edhe SHBA-në. Dhe ishte po kjo qeveri jugosllave, e cila në dy vitet e para pas lufte, me përfaqësitë e veta diplomatike-konsulare e kishte përfaqësuar Shqipërinë në 16 shtete të botës.¹³

11 Hamdija Pozderac, *Nacionalno pitanje i stvaranje Jugoslovenske zajednice*, (“Pregled”, Sarajevo, novembar-decembar, 1983, br. 11-12, fq. 1068-1070).

12 Edvard Kardel, *Borba za priznanje i nezavisnost nove Jugoslavije*, Beograd, 1980, fq. 95-96; Vladimir Dedijer, *Pariska Konferencija*, Beograd, 1977.

13 “Odluka Vlade FDJ ...”, Beograd, 28.4.1945; “Bela knjiga”, Beograd, 1961, fq. 27.

Mirëpo, pa marrë parasysh prapaskenat e tilla partiake, ushtarake dhe shantazhet diplomatike jugosllave, që i bëheshin Shqipërisë në kohën kur ajo luftonte për njohje ndërkombëtare, rianeksimi serb i Kosovës ishte një fakt i mjaftueshëm relevant ndërkombëtar që justifikonte herdokur vetëvendosjen deri në shkëputje të popullit, që përkundër vullnetit plebishitar ishte futur nën sovranitetin e një shteti tjetër. Siç u tha edhe në shqyrtimet hyrëse, njëra nga tri pyetjet kyçe për të justifikuar ndërkombëtarisht një vetëvendosje deri në shkëputje të një populli lirisht brenda atij shteti me shprehjen e vullnetit të vet apo kundër vullnetit të vet i detyruar me pushtim ushtarak? Nga argumentimi historik, që u tha, në këtë kapitullim del se në rastin e Kosovës kemi të bëjmë me këtë të dytën, pra me një pushtim klasik ushtarak të një territori, me disa rianeksime të mëvonshme. Doktrina komparative e së drejtës ndërkombëtare rastin e tillë e njeh si “Illegal Taking Model” dhe sipas shumë autorëve të thuj, fakti i pushtimit ushtarak është argumenti kyç që justifikon rikthimin e atyre territoreve” në gjendjen e mëparshme.¹⁴ Kjo doktrinë gjeti zbatimin e saj në rastet e Lituanisë, Estonisë e Letonisë dhe Moldavisë, të cilat me vetëvendosje deri në shkëputje nga ish-BRSS në fund të tetëdhjetave dhe në fillimin e të nëntëdhjetave rikthyen pavarësinë e humbur pas aneksimit me forcë nga Stalini në vitin 1940. Analogjikisht me komparacionin juridik ndërkombëtar të “vetëvendosjeve” falso të këtyre popujve nën tutelën sovjetike dhe të ashtuquajturit “deklarim” në “Kuvend të Prizrenit” nën imponimin jugosllav për t’iu bashkuar Bashkimit Sovjetik, respektivisht Serbisë (madje po të lexohen “deklaratat” e “Kuvendeve” të tyre dhe atij të Prizrenit janë gati krejtësisht identike!), duhet të justifikohet edhe e drejta e vetëvendosjes deri në shkëputje e popullit shqiptar në Kosovë¹⁵ gjë që edhe u bë në vitin 1990 me Deklaratën Kushtetuese dhe në vitin 1991 me Kushtetutën

14 Howse and Knop, Ibid.

15 Ibid; “Estonia: Choice of a Path: 1917 – 1940”, Moskow, 1987; “Lithuania: The Road to Independence: 1917 – 1940”, Moscow, 1937; Valeriu Sharneanu: “Republic of Moldova: A Country in the South East of Europe”, (“Balkan Review”, Thesaloniki, August – September – October, 1994, p. 46-49).

e Republikës së Kosovës dhe me rezultatin pozitiv të Referendunit për Kosovën shtet të pavarur dhe sovran.

III. Kosova si rast i një “Government Misconduct Model” (Argumenti i represionit shtetëror ndaj tërë një populli)

Edhe teza tjetër vetëvendosja si e drejtë legjitime e një populli – nën regjimin kolonial e represiv të shtetit në të cilin mbeti kundër vullnetit të tij, është po ashtu e aplikueshm në rastin e Kosovës. Nuk ka nevojë tash këtu të ripërsëriten faqet tragjike të historisë shqiptare të gjysmës së kombit nën regjimin kolonial 86-vjeçar serb, respektivisht jugosllav, i cili dimension është i denjë për një studim të veçantë. Ato janë të pokontestueshme dhe shumë herë të përsëritura si brenda ashtu edhe në raportet e organizatave ndërkombëtare qeveritare dhe joqeveritarre deri në OKB. Masakrat masive mbi popullin shqiptar edhe në kohë paqe, gjykimet drakonike politike, shpërnguljet me dhunë të shqiptarëve për në Turqi e në Perëndim para Luftës së Parë Botërore, midis dy luftërave botërore, mandej pas Luftës së Dytë Botërore, gjatë gjysmëshekullit të “mirëqenies komuniste jugosllave, si dhe gjatë “demokracisë postkomuniste” serbe deri te gjenocidi i fundit serb kundër popullatës civile shqiptare gjatë vitit 1998 janë dosje të mjaftueshme trishtuese të purgatorit kolektiv nëpër të cilin kaloi i tërë populli shqiptar nën regjimin kolonial serb dhe gjithashtu janë argument bindës për arsyetimin e modelit të dytë juridiko-ndërkombëtar të vetëvendosjes deri në shkëputje “keqtrajtimit të një kolektiviteti etnik nga ana e qeverisë” (“Government Misconduct Model”).¹⁶ Rasti i Kosovës e dëshmoi më së miri inkompatibilitetin e reduktimit të kërkesave politike shqiptare në të drejtat individuale të njeriut qoftë të nivelit të standardeve më të avancuara ndërkombëtare, sepse Kosova nuk është rast i një grupi difuz qytetarësh të shpërndarë nga njëri skaj në skajin tjetër të shtetit që kërkon lirinë e përdorimit privat të gjuhës apo predikimin e lirë fetar; mandej aq më pak është rast minoritar, që kërkon aplikimin e mekanizmit të ashtuquajtur të “diskriminit pozitiv”,

16 Howse and Knop, Ibid.

por është rast i pushtimit, që duhet rikthyer në gjendjen e mëparshme konform parimit "Restitutio ab integrum". Mirëpo, nga ana tjetër, pikërisht "shkelja sistematike e të drejtave të njeriut – të një kolektiviteti etnik nga ana e shtetit", sipas të drejtës ndërkombëtare është një arsye tjetër, që legjitimon vetëvendosjen deri në shkëputje të atij kolektiviteti etnik nga shteti, i cili i nëpërkëmbë represivisht të drejtat e tij.¹⁷ Kjo arsye për pavarësimin e popujve të shtypur nga regjimet koloniale u legjitimua ndërkombëtarisht edhe me dokumentet e OKB-së të viteve 50 – 60 si një parim i OKB-së mbi dhënjen e pavarësisë vendeve dhe popujve kolonialë" (GA Res. 1514 (1960) për legjitimimin ndërkombëtar të shkëputjes së entitetit të pushtuar nga shtetet e huaja. Sipas Halei-t, "shkelja e të drejtave ndaj popullit të Eritresë nga shteti i Etiopisë, ishte arsyetimi i legjitimitit të secesionit të eritreasve nga ky shtet".¹⁸ Në rastin e Kosovës, pra, argumentohet qartë edhe modeli i dytë komparativ juridiko-ndërkombëtar për justifikimin e vetëvendosjes së një populli deri në shkëputje: dimensionin i shkeljes sistematike gati njëshekullore i të drejtave të një kolektiviteti etnik nga një shtet i huaj, në këtë rast i të drejtave të popullit shqiptar nga ana e shtetit jugosllav, përkatësisht atij serb. Madje rasti i pavarësimin të Eritresë nga Federata e Etiopisë është analogjikisht i aplikueshëm edhe në rastin e vetëvendosjes së shqiptarëve në Kosovë edhe sipas një baze tejtër: "revokimit të vetëvendosjes së mëhershme".¹⁹ Ky dimension revokues i së drejtës së "vetëvendosjes" së mëhershme, siç dëshmoi ky dhe rastet tjera nga praktika komparative ndërkombëtare, tregojnë se e drejta e vetëvendosjes nuk është e drejtë "e një përdorimi", por është e drejtë afatgjate, e drejtë e pakonsumueshme, e drejtë e përhershme e popullit, që gjithnjë mund të revokohet sa herë që këtë e vlerëson të justifikueshme shumica e këtij populli.²⁰ Rasti i Eritresë është mjaft ilustrativ. Sipas Halei-t, "në

17 Thornberry, *Ibid*.

18 Minasse Haile, *Legality of Secession: The Case of Eritrea*, ("Emory International Law Review", Vol. 8, no. 2, Fall 1994, p. 479-537).

19 *Ibid*.

Referendumin e vitit 1993, populli i Eritresë votoi për pavarësinë e saj dhe njëkohësisht revokoi “vetëvendosjen” e mëparshme të Kuvendit të Eritresë (të 15 shtatorit të vitit 1952) me të cilën ajo i ishte bashkuar Mbretërisë së Eritresë”.²¹ Po kështu, në rrethana të një gjenocidi brenda periudhës së administrimit ushtarak jugosllav, populli shqiptar ishte i detyruar të “votonte” në Prizren “për bashkimin e Kosovës me Serbinë Federale në korrik të vitit 1945. Mirëpo, siç u tha edhe më lart, dyzetepesë vjet më vonë Kuvendi i Kosovës, me “Deklaratën Kushtetuese” të 2 korrikut, revokoi “Rezolutën e Kuvendi të Prizrenit”, në trajtën e vetëvendosjes së brendshme – Republikë, pa shkëputje nga ish-RSFJ, (“internal self – determination”), kurse në Referendumin për Kosovën shtet të pavarur dhe sovran, në shtator të vitit 1991 votoi edhe për vetëvendosjen e jashtme me të drejtë shkëputjeje nga shteti në shpërbërje, (“external self – determination”), duke e bërë të pa vlerë praktike juridike “votimin e Prizrenit”.

IV. Kosova si rast i “Communitarian aspiratin for National Self – Dermination” (Argumenti i deklarimit plebishitar për pavarësi)

Për të justifikuar të drejtën për vetëvendosje deri në shkëputje të popullit shqiptar në Kosovë në trajtën e shtetit sovran dhe të pavarur duhet argumentuar edhe modelin e fundit ndërkombëtar, që u dha në formën e pyetjes – kriterit të tretë: a e shprehu ky popull, kjo pjesë e popullit që mbeti nën një juridiksion të huaj shtetëror vullnetin, e vet kolektiv, masivisht, publikisht dhe bindshëm për t’u shkëputur nga ky shtet? Edhe përgjigjja në këtë pyetje në rastin e Kosovës është pozitive: Me Referendumin për Kosovën shtet të pavarur dhe sovran të vitit 1991 dhe atë në rrethana jo të shkëputjes nga një shtet ekzistues, por në kushtet e procesit të dislokimit (shpërbërjes) të ish-RSFJ-së si shtet dhe humbjes përfundimtare të subjektivitetit të

20 Mr. Blerim Reka, *E drejta e vetëvendosjes: Dimensionn ndërkombëtar i problemit të Kosovës – studim komparativ*, Shkup, 1996, fq. 123-134.

21 Ibid.

tij ndërkombëtar.²² Ky është fakt i rëndësishëm për legjitimimin ndërkombëtar të pavarësimit të përbërsve të një ish-federate në shpërbërje në shtete të reja sovraane, gjë që e kishte konstatuar edhe Komisioni i Arbitrazhit i UE-së ("Komisioni i Badinterit") i cili thotë: "RSFJ është në procesin e shpërbërjes" (mendimi nr. 1 i 29 nëntorit 1991, pika 3); procesi i shpërbërjes së RSFJ kishte ardhur deri në fund dhe se RSFJ më nuk ekziston si shtet" (mendimi nr. 8 i 4 prillit të vitit 1992, pika 4) dhe se "RFJ nuk është trashëgues ekskluziv i RSFJ", (mendimi nr. 10 i 10 prillit 1992, pika 3).

Shuarjen e shtetit jugosllav e kishin konfirmuar edhe rezolutat e Këshillit të Sigurimit të OKB-së (nr. 757 të 30 majit të vitit 1992 dhe nr. 777 të 19 shtatorit të vitit 1992).²³ RSFJ, pra, nuk ekzistonte si shtet dhe ky fakt po sipas mendimit të Badinterit (nr. 2 i 11 janarit të vitit 1992) u jepte të drejtë "grupeve konstitutive dhe bashkësive etnike që ishin brenda këtij shteti, që konform të drejtës ndërkombëtare të kenë të drejtë në njohjen e identitetit të vet", pra edhe shqiptarëve (madje qoftë edhe kështu të interpretuara restriktivisht si "bashkësi etnike" apo si "grup konstitutiv"). Mirëpo, mbeti e pasqaruar pse Komisioni i Badinterit, i cili kishte marrë për bazë kushtetutën e atëhershme në fuqi (të vitit 1974) dhe dispozitën e saj që garantonte pacënueshmërinë e kufijve të RS dhe të KSA-ve (neni 5) me rastin e njohjes së të drejtës për ndërkombëtarizimin e kufijve deri atëherë të brendshëm republikano-krahinor, e zbatoi këtë normë kushtetuese vetëm në mënyrë selektive – pa KSA-të – pra edhe pa të drejtën e Kosovës në ndërkombëtarizimin e kufijve të saj konstitucional të garantuar federalisht? Nëse Badinteri aplikonte të drejtën e fundit kushtetuese në fuqi në shtetin që po shpërbëhej, duhej që këtë të drejtë ta zbatonte ashtu siç ishte, pa ndryshime subjektive të dispozitave të një kushtetute, në këtë rast me heqjen e pjesës ku thuhej: "edhe kufijtë e KSA-ve"! Për këtë e obligonin jo vetëm dispozitat kushtetuese të po asaj kushtetute që e kishte marrë për bazë të shqyrtimit të gjendje së fundit kushtetuese jugosllave dhe të cilat garantonin "pacënueshmërinë e kufijve të Republikave dhe të KSA-ve pa pëlqimin e tyre" (argumenti normativ kushtetues), por edhe arsyetimet e vendimeve të Gjykatës Kushtetuese të ish-RSFJ të marra gjatë viteve 1990-91 me rastin e vendosjes për kushtetutshmërinë e "Deklaratave për Pavarsinë e Republikave dhe

22 Ibid.

23 Ibid.

të Krahinave". Sado që vendimet e kësaj gjykate tentonin inkriminimin e këtyre deklaratave të pavarësisë, as kjo gjykatë nuk mund ta injoronte dispozitën kyçe kushtetuese (që e kishte aplikuar edhe Badinteri, por selektivisht – pa Kosovën), që e barazonte integritetin territorial – kufijtë e republikave me ato të krahinave socialiste autonome (argumenti gjyqësor kushtetues), fakt ky, që megjithatë u injorua nga Badinteri.

Kufijtë e Kosovës, pra, me mendimet e Komisionit të Badinterit nuk u ndërkombëtarizuan përkundër faktit që sipas "parimit të pavarësisë" të shteteve të reja, që dalin nga shkatërrimi i ndonjë shteti apo nga pavarësimi prej ndonjë regjimi kolonial "Utti posidetis juris qui", kjo vlente edhe ne rastin e Kosovës. Shtrohet pyetja pse Badinteri parimin "Utti posidetis" nuk e aplikoi edhe në rastin e Kosovës kur për këtë në një mënyrë e udhëzonte vendimi i Gjykatës Ndërkombëtare i së Drejtës nga rasti: Burkino Faso – Republika Mali, në të cilin vendim gjyqësor të gjykatës së Hagës, mes tjerash thuhej: "ky parim është parim i përgjithshëm, i cili lidhet me rastet e fitimit të pavarësisë". Ose, siç do ta pranonte, por në mënyrë selektive aplikimin e këtij parimi vetëm për Republikat (por jo edhe për KSA-të), në mendimin e tij (nr. 3, 11 janar 1992, pika 3): "... ky parim është aq më i lehtë për t'u aplikuar ndaj Republikave të RSFJ në bazë të (nenit 5 al. 2 dhe 4) Kushtetutës së RSFJ-së të vitit 1974", por siç shihet jo edhe ndaj KSA-ve, ndonëse kjo dispozitë njëkohësisht garantonte edhe kufijtë e Krahinave Autonome, pra edhe të Kosovës. Kosova kishte plotësisht të drejtë për ndërkombëtarizimin e kufijve të saj, si edhe Republikat, në rrethanat e shpërbërjes shtetërore të federatës konstituent i së cilës ishte edhe ajo, dhe atë jo vetëm sipas kushtetutës së fundit jugosllave, por edhe sipas analogjisë komparative ndërkombëtare.²⁴ Në referendumin e vitit 1991 populli shqiptar në Kosovë publikisht, masivisht dhe me përqindje gati absolute ishte shprehur për t'u shkëputur nga ajo që quhet "shtet, procesi i shpërbërjes së të cilit kishte përfunduar ... dhe kur RSFJ më nuk ekzistonte", sepse referendumi për Kosovën shtet i pavarur dhe sovran dëshmoi për qartësinë e përcaktimit të popullit të Kosovës për një status politik të pavarur sikur që dëshmoi edhe për shkallën absolute të pajtimit të përgjithshëm popullor për këtë vetëvendosje të jashtme. Argumentum a Contrario rasti i referendumeve për pavarësinë e Kvebekut (1980 dhe 1995), përkundër vetëdijes historike të banorëve të saj për pavarësi, nuk e plotësonte këtë kusht, sepse referendumet e kvebekasve kishin dështuar dy

24 Ibid.

herë, duke mos përmbushur kushtin e tretë për njohjen e vetëvendosjes së një populli.

Edhe përkundër plotësimit të tri kriterëve për justifikimin ndërkombëtar të një vullneti të tillë politik të popullit shqiptar për vetëvendosje të jashtme, deklarimi për pavarësi i shqiptarëve të Kosovës vazhdon të injorohet nga faktori ndërkombëtar tash tetë vjet. Madje, në kundërshtim me këto argumente e duke u udhëhequr nga mendimet këshilldhënëse të Badinterit, Unioni Evropian bëri presedan juridiko-ndërkombëtar kur në bazë të "Vendimit të UE-së mbi kriteret për njohjen e shteteve të reja" (të 16 dhjetorit të vitit 1991), i njohti të gjitha ish-republikat jugosllave që pas vetëvendosjes kombëtare në referendumet e tyre për pavarësi e kishin kërkuar këtë njohje ndërkombëtare, por pa e njohur edhe Kosovën. UE-ja bile pranoi ndërkombëtarisht edhe krijimin e një entiteti të ri politik: "Republika Serpskën" të krijuar pikërisht në kundërshtim me (pikën 5) vendimin e Këshillit të Ministrave të UE-së, që përcaktonte se "nuk do të njihen entitetet e krijuara me përfitim terroresh me anë të forcës"! Kërkesa e Qeverisë së Republikës së Kosovës drejtuar Unionit Evropian (23 dhjetor 1991) për njohje formale ndërkombëtare të kësaj vetëvendosjeje të popullit të Kosovës, konform këtyre kriterëve të UE-së ndërsa nuk ishte pranuar, ndonëse edhe ajo formalo-juridikisht e kishte plotësuar tërë procedurën politike dhe juridiko-kushtetuese për t'u pavarësuar: nuk ishte krijuar me forcë, as nuk shkonte në dëm të ndonjë shteti të njohur ndërkombëtarisht dhe konform tri kriterëve – pyetjeve ndërkombëtare për justifikimin e vetëvendosjes deri në shpëputje të një populli nga një shtet në të cilin ishte futur me forcë dhe ku i ishte nënshtruar represionit kolektiv dhe sistematik.

P ë r f u n d i m

Kosova, pra, nuk dallon nga praktika komparative e rasteve të vetëvendosjeve të pranura ndërkombëtarisht në botë.

Rrënjët e vetëvendosjes së popullit shqiptar të Kosovës duhet kërkuar në faktin e pushtimit ushtarak të Kosovës nga Serbia dhe rianeksimin e saj nga Jugosllavia ("Illegal Tacking Model"); në arsyetimin për qëndrimin sistematik represiv, terrorizues e kolonial

të pshtetit serb e jugosllav ndaj tërë një populli ("Government Misconduct Model"), kurse legjitimitetin e saj duhet mbështetur në deklarimin gati absolut të shumicës së popullit në Referendumin për pavarësi të Kosovës të mbajtur në vitin 1991. Prandaj, sipas të drejtës ndërkombëtare, në rastin e Kosovës arsyetohet plotësisht e drejta e popullit shqiptar për vetëvendosje deri në shkëputje.

VËSHTRIME
DHE
RECENSIONE

E TIKA PROTESTANE DHE SHPIRTI I KAPITALIZMIT TË MAKS VEBERIT

Në trajtimet e problematikës sociale shpeshherë në historinë e mendimit sociologjik ka mbisunduar shpjegimi njëfaktorësh i gjërave. Te pionierët e parë të shkencës shoqërore kemi posaçërisht të pranishme dukurinë që pas zbulimit të një komponente të realitetit social, mu kjo komponentë të kurorëzohet si parim i vetëm krijues i totalitetit shoqëror. Këtë e hasim në shumë drejtime dhe shkolla sociologjike, me këtë rast mund të përmenden ato gjeografike, biologjike, psikologjike, etj.

Monizëm të këtyllë mund ta çmojmë edhe materializmin historik, i cili nga veprimtaria e prodhimit të mjeteve për ekzistencë nxori të gjitha përmbajtjet tjera shoqërore, gjë që në sistemet socrealiste të këtij shekulli u keqpërdor dhe u vulgarizua në përmasa të pabesueshme. Një trajtim i këtyllë me të drejtë më vonë u emërtua si teknologjizim dhe ekonomizim i plotë i historisë.

Mirëpo, me kalimin e kohës dhe shtimin e pandërprerë të njohjes, monizmi filloi të zëvendësohet me shumë sukses nga pluralizmi sociologjik dhe me këtë ndërrim të qasjes përfitoi dhe u përsos shkencën.

Një shembull shumë ilustrues në këtë mes paraqet sociologu i madh gjerman Maks Veber. Si njeri i një erudicioni të madh, ai përdori një arsenal shumë të gjerë të instrumentariumit shkencor dhe në punimet e tij prore ballafaqohemi me një larmi të jashtëzakonshme të të dhënave faktografike. I formuar nga shkolla historike, ai gjithmonë përpunon hapësira shumë të gjera dijesh para se të nxjerrë sintezat e tij shkencore. Pluralist në qasje, ai gjen vend për të gjitha pikëpamjet dhe duke i ngjeshur ato, nga pikëpamja arrin të ngjitet deri në një botëkuptim.

Vepra *"Etika protestane dhe shpirti i kapitalizmit"* është një shembull tipik i kësaj qasjeje. Në pak më shumë se dyqind faqe

përmendet një literaturë e më shumë se njëqind veprave dhe tërë porosinë që sjell ajo është fryt i një qasjeje pluraliste. Pikëpamje mbi religjionin si një strukturë konservatore, i cili shërben si ngurtësues i marrëdhënieve ekzistuese shoqërore (e me këtë edhe ekonomike) pasurohet me njohjen se në disa raste krejt të kundërta ai paraqitet si një motor i zhvillimit.

Protestantizmi dhe kapitalizmi bashkëjetojnë në një simbiozë – kjo është porosia kryesore e librit. Boshti i kësaj porosie jepet në vazhdimin e librit.

Autori veprën e fillon me disa të dhëna statistikore, të cilat pasqyrojnë dallimet e dukshme në mes popullsisë katolike dhe protestane si brenda një shteti, ashtu edhe midis shtetesh të ndryshme. Kështu, vërehet se protestantët përbëjnë shumicën në krahasim me katolikët sa i përket pronës kapitaliste, kualifikimit në punë e udhëheqje të ndërmarrjeve tregtare dhe në përgjithsi sa i përket veprimtarive fitimprurëse.

Kjo shihet edhe nga pjesëmarrja e fëmijëve nëpër shkolla të mesme, ku katolikët (përveç në gjimnazet në të cilat bëhet një orientim teologjik) janë pakicë e madhe në të gjitha drejtimet për përgatitjet e të rinjve dhe në radhë të parë për studime teknike e tregtare-industriale.

Si mund të shpjegohet kjo? Cili është në të vërtetë dallimi ndërmjet botëkuptimeve katolike dhe atyre protestane mbi veprimtaritë ekonomike? Rrënja e kësaj qëndron në atë se katolikët, të ndikuar nga doktrinat e tyre të moskokëqarësisë ndaj jetës së kësaj bote kanë një qëndrim asketik ndaj fitimeve materiale, kurse protestanët i përshkon më shumë fryma lëvërdidashëse. Me fjalë të tjera katolikët janë tradicionalistë sa i përket punës, kurse protestanët kanë një qasje kapitaliste.

Ndryshimet midis këtyre dy qasjeve janë thelbësore, prandaj edhe rezultatet dallojnë aq shumë. Qëndrimi tradicionalist punën e çmon si diçka të lodhshme, shpeshherë të ndytë dhe të padenjë si ndaj personalitetit të vet individit, ashtu edhe ndaj jetës së amshueshme, që i pret në botën tjetër besimtarët e vërtetë. Të krijuarit e mjeteve materiale është vetëm një nevojë vërtet e mundimshme, por e domosdoshme, e cila duhet të kryhet në këtë jetë të tashme të përkohshme, megjithse nuk ka ndonjë vlerë të madhe. Krejt i kundërt është qëndrimi kapitalist, i cili punën e ngrit dhe e madhëron si qëllim në vetvete, si medium në të cilin njeriu dëshmohet dhe i dëshmon të gjitha cilësitë e veta të mira. Krijimi i të mirave materiale nuk është më një nevojë e banalizuar, por një detyrë e shenjtë, e cila nuk është mjet por qëllim në vete. Këtë qëllim njeriu duhet ta synojë gjatë gjithë

jetës, pra pa u ndalur, derisa të ketë fuqi fizike dhe shpirtërore të punojë drejt grumbullimit të pasurisë materiale.

Me këtë nuk duhet nënkuptuar se kjo etikë kapitaliste e protestanëve duhet barazuar me etjen e madhe për para apo *auri sacra fames*, siç e përmend Veberi.

Kjo etje për para ka ekzistuar që nga fillet e para të njerëzimit dhe nuk është fryt i kësaj epoke. Por, etika protestane është diçka e ndryshme nga kjo etj. Fitimin ajo nuk e vë si diçka me të cilin njeriu duhet të shërbehet për luks, mburravecësi apo pushtet mbi njerëzit, por shumë e ndryshme, ndërmarrësi protestan i bën të gjitha ato punë me modesti, i qetë dhe i ftohtë me vetëdijen (Veberi me të drejtë e quan vetëdije me elemente irracionale) se po e kryen "thirrjen e vet".

Kuptimi i kësaj thirrjeje ëshë me rëndësi të shumëfishtë në të kuptuarit e gjithë çështjes. Është mu kjo thirrje një fuqi thuaja mistike, e cila shpie përpara në kryerjen shembullore të punëve të parashtruara. Gjeneaologjia dhe tonaliteti i "thirrjes" është religjioze. Domethënëia e saj qëndron në atë se detyra e dhënë nga Zoti (nëse jo me providencë, atëherë e përcjellur nëpërmjet shkrimeve të tij të shenjta, apo përmes "përfaqësuesve" të tij) duhet me çdo kusht të jetësohet. Kjo "thirrje" i urdhëron besimtarit që t'i kryejnë të gjitha detyrat e veta ndaj hyjnisë (në doktrinat mesjetare), por edhe detyrat e kësaj bote (që u sforcuan me paraqitjen e reformationit të madh të Martin Luterit). Me këtë shkonte bashkë edhe kërkesa që shpallte se njeriu jo vetëm që duhej të urdhërohej nga kjo thirrje, por edhe të pajtohej me përkatësinë në shtresën në të cilën ishte lindur. Kjo e fundit gjithashtu kishte pasoja të dobishme për kapitalizmin. Kryengritjet dhe pakënaqësitë pakësoheshin; secili kryente punën e vet, kurse sistemi shoqëror forcohej dhe zhvillohej.

Shprehur objektivisht, risitë që solli doktrina luteriane nuk kishin ndonjëfarë synimi utilitarist në kuptimin e sotëm të fjalës. Qëllimet e dogmës protestane si të Luteri, ashtu edhe me vonë të Zhan Kalvini ishin kryekëput religjioze, kurse sa i përket ndihmës që i dhanë zhvillimit ekonomik, kjo ishte një pasojë e parashikuar dhe e padëshiruar nga këta etër fetarë dhe madje e kundërt me synimet fillestare.

Për këtë shkak Veberi i rreket shpjegimit të përimtuar të doktrinës protestane në të gjitha rrymat e sektet e saj kryesore. Vetëm kështu, saktë pohon ai, mund të kuptohet se si nga qëllimet religjioze të shpëtimit të shpirtit u lind një djep i rritjes së një sistemi kaq materialist. Strumbullari kryesor i protestantizmit, që kishte ndikim të dukshëm në ngritjen, rritjen e fuqizimeve të kapitalizmit ishte mësimi

i Kalvinit mbi predestinimin (përcaktimin). Derisa po thuaja të gjitha rrymat tjera krishtere, por edhe më gjerë, sjelljet e njeriut në këtë botë i marrin si kushte që përcaktojnë fatin e tij në botën tjetër, doktrina kalviniste prerazi pohon se fati i njeriut është tashmë i përcaktuar nga perëndia dhe se me asgjë nuk mund të ndryshohet vendimi i Zotit. Sipas këtij mësimi njeriu është krijesë e Zotit, që shërben vetëm si vegël e rritjes së lavdisë së perëndisë. Megjithatë vullneti i Zotit është i përcaktuar që nga amshueshmëria, njeriu si krijesë e pafuqishme e tij nuk mundet kurrë ta kuptojë. Ky vullnet assesi nuk mund të ndryshohet dhe aq më pak të ndikohet nga veprimet e ndonjëres prej krijesave të tij çfarëdo që të jenë ato. Mëshirën e Zotit nuk mund ta fitojë ai që është i privuar nga kjo dhe as ta humbë atë që mirësia e shpërblimit të Zotit ia ka dhuruar. Dikujt i është përcaktuar jeta e amshueshme dhe lumturia e parajsës, tjetrit vdekja dhe vuajtjet e ferrit. Por, secili duhet të punojë vetëm për hir të lavdisë së Zotit pa kërkuar asgjë si shpagim për mundin e tij. Ndërsa këtë punë të zellshme plot vetmohim të gjithë janë të detyruar ta bëjnë, duke u përmbajtur nga luksi dhe shijimi i pasurisë së arritur. Me këtë punë ndërkaq njeriu mund të jetë pakëz më i sigurt se ka pasur dhuntinë të zgjedhet nga Perëndia se ai është i shpëtuar. Sepse ai që ka sukses në profesion, atij të cilit punët i ecin përpara dhe gjithçka i shkon përdoresh ka shumë arsye të besojë se ka mëshirën e Zotit, sepse përndryshe nëse ai është i keq si është e mundur të krijojë të mira në këtë jetë? Shtrohet pyetja shumë e natyrshme se si duken këta, siç i quan me të drejtë Veberi heronj të së përditshmes. I çfarë natyre është ky personalitet i çeliktë?

Për të nuk ka ngushëllime të miqve apo të atilla se njeriu nuk është i përsosur; ai nuk mund të shpresonte që çastet e dobësisë dhe mendjehetësisë mund t'i përmirësonte me një vullnet të sforcurar dikur tjetër (si katoliku apo luteriani), por ky Zot i kalvinizmit, të cilit ata i besonin kërkonte nga ta jo vetëm disa vepra të mira, por një sistem veprash. Praktika etike e njeriut ishte kështu e zhveshur nga paqëndrueshmëria dhe nga josistemi, prandaj u shndërrua në një metodë të pandryshueshme gjatë tërë jetës (për këtë nuk është për t'u çuditur pse sektet apo siç dëshironin më shumë ta quanin veten, rrymat protestane quheshin "metodistë" dhe "precizistë". Jeta "e të shenjtëve" ishte e kurditur sipas një qëllimi – shpëtimi, i cili mund të arrihet vetëm e vetëm me një moralitet tepër të përkryer.

Shumë i rëndësishëm në këtë mes është kuptimi i vetëkontrollit e vetëpërmbajtjes. Ky vetëkontroll kaq aktiv i përgjasonte besnikërisht virtyteve të askezës së manastireve – të gjenit esëll, i vetëdijshëm, i pamëshirshëm ndaj epsheve dhe instinkteve, ndaj

dalldisjeve të shfrenuara etj. të cilat veti hasen edhe tani te tipi i “xhentëlmenit” anglez dhe amerikan.

Kështu, askeza krishtere nga muret e manastireve po dilte në sheshet e jetës dhe në këtë botë po përpiquej t'i sendëronte idealet e veta. Asketët e rinj megjithëse krijues të një pasurie materiale gjykojnë etjen për flori, papunësinë dhe ëndjen e shqisave. Koha e lirë gjatë së cilës njeriu shoqërohet me miq, bashkëbisedon gjëra të kota, mediton madje edhe për perëndinë, lexon libra argëtues me apo pa vlerë artistike, por që s'kan levërdi konkrete, mban rite të gjata dhe të shpeshta, kjo është kohë e humbur dhe mëkatore në raport me detyrat e besimtarit.

Ai njeh dhe bën vetëm punë të vlefshme për rethin që jeton dhe që i pëlqen Zotit.

Të gjitha këto për zhvillimin e kapitalizmit kishin rezultate të dukshme.

Urrejtja dhe heqja dorë nga luksi rrit akumulimin e kapitalit, moraliteti i punës dhe marrëdhënjeve të ndërsjella shton sigurinë ekonomike dhe mjedisin afarist, gjakftohtësia e përditshmërisë - racionalitetin e veprimit ndërmarrës. Mirëpo, kjo gjendje kaq e mbarë nuk do të ishte e pakufishme. Sa më pak jodogmate të ishte etika e këtyre besimtarëve, aq më shumë do të shkatërrohej besimi i tyre. Shkatërrimi i etikës protestane mjerisht ishte i pashmangshëm. Që nga fundi i qindvjetëshit XVIII shenjat shiheshin, shpjegon Veberi duke folur me fjalët e Xhon Veslit, pastorit protestan.

“Unë frikësohem – thotë Vesli, sepse atje ku pasuria është rritur, përmbajtja e fesë në të njëjtën shkallë është zvogëluar. Për këtë shkak nuk shoh se si ndonjë ringjallje e frymës religjioze të jetë afatgjate, sepse feja e rritë përkushtimin ndaj punës dhe kursimit, e këto krijojnë asgjë tjetër veç pasuri. Ndërsa kur pasuria rritet, atëherë madhohet edhe krenaria, epshet dhe dashuria ndaj kësaj bote me të gjitha format e saj. Kështu forma e religjionit mbetet, por shpirti zhduket tërësisht”.¹

Religjioni ngadalë tërhiqej pas “heronjve”, po mbeste vetëm hija e zbehtë e tyre - *homo economicus*. Veberi përdor një gjuhë metaforike kur përshkruan këtë.

“Si një pëlthurë e hollë, të cilën njeriu mundet në çdo çast ta hedhë, sipas Baksterit (mendimtarit protestan), duhet të jetë brenga për të mirat e kësaj bote – për supet e të shenjtërve”.² Por, vazhdon

1 Etika protestane dhe shpirti i kapitalizmit, faqe 178.

2 Vepa e cituar, faqe 180.

Veberi, fati deshi që nga pëlhura të krijohet një mbështjellës i çeliktë. Derisa askeza përpiqej që këtë botë ta përmirësojë dhe që në këtë botë të sendërtohet, të mirat e jashtme po merrnin pushtet gjithnjë më të madh mbi njerëzit si asnjërherë më parë gjatë historisë. Sot fryma e saj, d.m.th. ajo e askezës, ka dalur nga ai mbështjellës. Kapitalizmit ngadhënjyes më nuk i nevojitej kjo mbështetje. E edhe iluminizmi duket se është në dhënje shpirt dhe vetëm si fantazmë e përmbajtjeve të mëhershme religjioze na paraqitet "detyra e thirrjes". Tani kjo thirrje nuk mund të vihet në lidhje me vlerat më të larta kulturore – shpirtërore, por vetëm si imponim nga kushtet ekonomike. Ndërsa në vendin e lirit të tij më të madh, në SHBA, synimi për fitim ka kaluar në një epsh agonik, i cili vetëm me eufemizëm quhet sport".³ Dhe në fund të këtij citati të përshtatur, Veberi e përmbledh këtë me mendimin e mëposhtëm: për këta njerëz të fundit të këtij zhvillimi kulturor mund të dëshmohet thënia: njerëz me profesion por pa shpirt, njerëz të këngësisë por pa zemër; kjo boshësi shtiret sikur gjoja është ngritur në shkallën më të lartë të humanizmit".⁴ Ky është mendimi më thelbësor i këtij libri për autorin e kësaj trajtese. Maks Veber shkëlqyeshëm e ngjesh zanafillën, rritjen, ngritjen dhe pjekurinë e sistemit kapitalist dhe atë brenda një faqe të vetme. Nga virtyti fetar kemi vesin ekonomik, shpjegon ai. Kurse nyja e të trajtuarit të realitetit shoqëror zgjidhet nga vetë Veberi me anë të citatit, i cili paraqet idenë programore të librit: "... natyrisht nuk mund të na jetë qëllim që në vend të një interpretimi të njëanshëm materialist të vendosim një interpretim gjithashtu të njëanshëm kauzal, spiritual të kulturës dhe të historisë. Që të dy këto interpretime janë njësoj të mundshme, por nëse ndërkaq mëtojnë se janë fundi e jo përgatitja paraprake e shqyrtimit, njësoj pak i shërbejnë të vërtetës historike".⁵

D.m.th. Veberi në atë kohë pohon dhe angazhohet për parimin i cili sot është një aksiomë shkencore e pranuar gjerësisht: ajo e trajtimit të shumanshëm nëpër sfera nga më të ndryshmet e realitetit shoqëror dhe kurrsesi jo e qasjes së thjeshtësuar moniste, pavarësisht se në cilën premisë mbështetet ajo.

3 *Vepra e cituar*, faqe 190-191.

4 Po aty.

5 *Vepra e cituar*, faqe 192-193.

NGA VEPRIMTARIA E INSTITUTIT TË FILOZOFISË DHE SOCIOLOGJISË

Instituti i Filozofisë dhe i Sociologjisë u themelua në vitin 1979 pranë Fakultetit Filozofik. Idenë për themelimin e tij e patën dhënë dy – tre anëtarë të Degës së Filozofisë dhe Sociologjisë. Në vitin 1982, Instituti regjistrohet në Gjqin Ekonomik të Prishtinës dhe prej atëherë e deri më sot e ka cilësinë e personit juridik.

Veprimtarinë e vet shkencore Instituti e ka zhvilluar në lokalitet e Fakultetit Filozofik në të cilat gjendet edhe sot. Me okupimin e lokaleve të Fakultetit Filozofik nga pushteti okupues serb, Instituti do të detyrohet t'i vazhdojë punët nëpër shtëpitë e qytetarëve të Prishtinës, duke paguar qira të mëdha për qëndrim në ato lokale.

Detyra themelore e Institutit ka qenë:

Realizimit i projekteve shkencore me karakter teorik dhe empirik nga fusha e filozofisë dhe e sociologjisë. Botimi i rezultateve shkencore të dala nga hulumtimet e ndryshme empirike dhe teorike. Mbledhja e dokumentacionit shkencor, duke përfshirë edhe zgjerimin e fondit të bibliotekës shkencore nga këto dy lëmenj.

Me këtë rast do t'i prezentojmë vetëm disa nga botimet e ndryshme të Institutit, me premtim se në numrat e ardhshëm do ta japim një kronikë të plotë për punën e Institutit. Punimet e prezentuara janë të viteve të fundit dhe si të tilla kujtojmë se kanë qenë një ndihmesë e madhe për të plotësuar një zbrazëti serioze në literaturën sociologjike dhe filozofike.

Prof. dr. Gjergj Rrapi,
**“SOCIOLOGJIA”, botoi Instituti i
Filozofisë-Sociologjisë, Prishtinë,
1997, fq. 327.**

Shoqëria njerëzore, që nga krijimi i saj e deri tash, ka pësuar ndryshime në mënyrë të përhershme. Këto ndryshime shoqërore janë përcjellë nga këndet e ndryshme prej një grupi shkencash, e ndër to edhe nga sociologjia. Sociologjia si shkencë, në momentet të caktuara, e ka humbur pavarësinë e saj, sepse çështjet sociologjike janë shpjeguar dhe studiuar shpeshherë nën ndikimin e sistemeve të caktuara shoqërore.

Kjo ka qenë karakteristikë për shtetet ish-socialiste, që çështjet sociologjike i shpjegonin të ndikuara nga sistemi e të mbështjella me petkun ideologjik.

Këto shpjegime të fenomeneve shoqërore në ndikimin e sistemit nuk janë bërë vetëm në Evropën Lindore, por edhe në ish-Jugosllavi dhe në Kosovë, andaj u paraqit nevoja që “në programin mësimor të sociologjisë të bëhen ndryshime në interes të mësimin sa më kualitativ të saj”.

Ndërrimet shoqërore dhe organizimi i shoqërisë në mënyrë të re nuk mund të përcillen njëkohësisht edhe me analiza dhe shpjegime të menjëhershme shkencore. Gjatë këtyre ndërrimeve paraqiten pengesa të ndryshme që e vështirësojnë në shkallë të caktuar ose e pamundësojnë këtë përcjellje. Mu për këtë arsye nga ndërrimet në Kosovë, deri me paraqitjen e këtij libri nuk është bërë shpjegimi i çështjeve shoqërore në mënyrë të re.

Ky libër e ka shkarkuar lëndën e sociologjisë nga ngarkesa e tepruar e shpjegimeve të çështjeve shoqërore me materializmin

dialektik-historik, nga historicizmi i tepruar dhe nga ideologjia. Në këtë libër dominon interpretimi teoriko-logjik dhe studiues si dhe mënyra krahasuese dhe empirike e shtjellimit të problemeve shoqërore. Autori në këtë libër nuk i punon disa kategori shoqërore, të cilat i konsideron pjesë të vjetra të programeve të sociologjisë, siç janë formacionet ekonomike-shoqërore, superstruktura shoqërore dhe baza ekonomike. Këtë e ka bërë me qëllim "që ta ndihmojë avancimin e mendimit sociologjik dhe cilësinë e mendimit kritik lidhur me fenomenet e ndryshme shoqërore".

Lexuesit, duke e lexuar këtë libër, do të hasin në kategori sociologjike, të cilat nuk kanë qenë të shpjeguara në tekstet e mëparshme, si teknokratizmi, elitat shoqërore, ideologjitë bashkëkohore etj. që sipas mendimit të autorit, "përbëjnë një hyrje të rëndësishme në rrjedhat e reja të shkencës së sociologjisë".

Teksti universitar i prof. dr. Gjergj Rrapi është i përbërë nga pesë pjesë, tërësinë e të cilit e përshkon një analizë teoriko-logjike e shkencore. Në këtë tekst shtjellohet zhvillimi i mendimit sociologjik gjatë historisë, duke filluar nga lindja e lashtë, ku, sipas metodologjisë së përdorur për studimin e çështjeve të kësaj kohe, më tepër ka pasur përpjekje personale, të cilat nuk ishin të bazuara në ndonjë tip të shkallës sociologjike.

Një analizë e veçantë në këtë tekst u kushtohet pikëpamjeve filozofike e sociologjike të shoqërisë në Greqin Antike. Autori këtu analizon pikëpamjet e Platonit dhe Aristotelit mbi shoqërinë, duke i studiuar veprat e tyre, mandej këtu bën fjalë për pikëpamjet në shoqërinë romake e në mesjetë.

Vend me rëndësi u kushtohet pikëpamjeve për kontratën shoqërore të Tomas Hobsit e të Rusosë. Duke folur për Hobsin, autori analizon veprën e tij të njohur "LEVIATAN", si dhe pikëpamjet e Hobsit për luftën e të gjithëve kundër të gjithëve, pikëpamjet e tij se njeriu për njeriun është ujk, për të drejtën natyrore e të drejtën pozitive. Gjithashtu, një analizë sociologjike mjaft përfshirëse autori i bën edhe Rusosë dhe pikëpamjeve të tij, ku thotë: "me veprën e tij mbi kontratën shoqërore mbetet ndër autorët më të njohur që bëjnë fjalë për këtë formë të organizimit shoqëror".

Në këtë tekst prof. dr. Gjergj Rrapi në mënyrë studioze flet për rëndësinë e faktorit gjeografik, për faktorin demografik dhe mënyrën e interpretimit të tij nga autorët e ndryshëm, për faktorin ekonomik si dhe për revolucionin industrial dhe shfaqjen e sociologjisë.

Kujdes të veçantë në këtë tekst i kushtohet lëndës së sociologjisë dhe vështirësive në përcaktimin e lëndës së kësaj shkence. Nuk ka kontestime se çka studion sociologjia; ajo e studion shoqërinë, mirëpo shkencëtarët e ndryshëm i janë qësor nga këde dhe aspekte të ndryshme. Të gjitha këto autori i përpunon dhe i analizon në mënyrë të veçantë. Në vazhdim bëhet fjalë për raportin e sociologjisë me ekonominë politike, me shkencat juridike, me politikën, psikologjinë sociale si dhe për njeriun, shoqërinë dhe natyrën. Në vazhdim bëhet fjalë për vlerat shoqërore, të cilat “nuk ekzistojnë në mënyrë të pavarur, pra, pavarësisht nga njeriu dhe aksionet e tij”. Rëndësi e veçantë i kushtohet metodologjisë në sociologji, duke filluar nga nocioni i metodës deri te metodat hulumtuese të sociologjisë.

Në kreun e tretë bëhet fjalë për grupet shoqërore, definicionin e grupeve, për familjen, teoritë mbi sundimin e saj, për strukturën e familjes, për martesën, për familjen në të kaluarën dhe familjen e sotme. Autori vend të merituar i jep punës dhe ndarjes shoqërore të saj, pronës dhe llojeve të pronës, klasave shoqërore dhe teorive mbi klasat, kasteve, rendeve dhe shtresave të mesme shoqërore.

Kur bëhet fjalë për bashkësinë etnike, kujdes të veçantë i kushtohet fisit, popullit dhe kombit, duke u nisur nga fakti se sociologjia “merret me të tashmen dhe që nga historia jeton akoma në shoqëri”.

Në kreun e katërt bëhet fjalë për lindjen e shtetit, teorinë dhe format e tij, për politikën dhe partitë politike, për kulturën dhe shoqërinë, për burokracinë dhe elitën, për teorinë mbi elitat dhe teknokratizmin.

Në kreun e pestë objekti i studimit është ideologjia dhe raporti i saj me politikën dhe ideologjitë bashkëkohore.

Teksti universitar “Sociologjia” i prof. dr. Gjergj Rrapit është i pari i këtij lloji që nga ndërrimet shoqërore e politike, i cili është shkruar në nivel të lartë shkencor. Në këtë tekst është ndarë shkencën nga ideologjia dhe në këtë rast autori paraqet një avancim të mendimit sociologjik.

I INSPIRUES SHPIRTËROR I POZITIVIZMIT LOGJIK

*Problemi i filozofisë si aktivitet në veprën e Vitgenshtajnit
"Tractatus Logico – Philosophicus"*

Instituti i Filozofisë-Sociologjisë në Prishtinë, këto ditë nxori nga shtypi veprën e Vitgenshtajnit "Tractatus Logico – Philosophicus", të përkthyer prej gjuhës gjermane në gjuhën shqipe nga Kristë K. Shtufi. Pa hyrë në saktësinë ose josaktësinë e përkthimit të terminologjisë, për të cilën gjë mundet dhe duhet të bisedohet, Instituti e ka bërë një punë që meriton fjalë miradie, edhe pse me vonesë për 82 vjet, kur u shkrua edhe Parathënia për këtë libër. Kjo vepër plotëson një nevojë jo vetëm për studentët, por dhe shumë më gjerë. Në fund të fundit çdo intelektual duhet ta ketë këtë vepër në bibliotekën e vet. Vepra në fjalë sa herë lexohet dhe rilexohet, të nxit ta komentosh dhe ta rikomentosh, sepse gjithnjë është aktuale dhe si e tillë gjithnjë hap shtigje dhe horizonte të reja.

Vepra e Vitgenshtajnit "Tractatus Logico – Philosophicus", që tash më gjendet në duart e lexuesit, është shkruar dhe shkruhet, duke filluar prej vështrimeve të rëndomta gazetareske e nëpër teza të magistraturave, të doktoraturave e deri në vëllime të të tëra.

Lidhur me rëndësinë e kësaj vepre, respektivisht "Traktatin logjiko- filozofik" të Vitgenshtajnit, të shohim çka thotë në pasthënie përkthyesi në gjuhën kroate (para 40 vjetëve) akademiku Gajo Petroviq: "Kur njeriu e lexon këtë vepër, i vjen të mendojë se nuk ka

asgjë që nuk do të mund të thuhet në mënyrë jo të qartë: (L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Logos, Sarajevë, 1960, 1980). Mirëpo, duke lexuar veprën faqe për faqe, në një anë, dhe duke i përcjellë me kujdes mendimet qëndrim pas qëndrimi, nga ana tjetër, do të kishim parë se gjërat nuk janë aq të lehta, siç na janë dukur në shikim të parë. Po kështu, në pamjen e parë na duken edhe "Gurthyesit" e A. Kurbos, "Godoja" i S. Beketit, "Gernika" e Pikasos, etj.

Pikërisht ndoshta këtu qëndron edhe madhështia e tyre, që me një fjalë ose me pak figura, ata kanë thënë ose kanë shprehur më shumë se sa mund të thotë ose të shpreh njeriu (më gjerësisht shih: A. Presheva, *Buletini i Fakultetit Filozofik XXIII-1993*, Prishtinë, 1995, fq. 243).

Katër shtylla të veprës

Duke folur të tërësi, vepra e Vitgenshtajnit "Traktati logjiko-filozofik" përbëhet, nëse këtë e them me gjuhën e arkitekturës, nga katër shtylla dhe shtatë harqe në bazë të të cilave ngritet tërë ndërtesa madhështore. Shtyllat dhe harqet janë të lidhura mes vete në atë formë dhe në atë mënyrë sa që me të drejtë mund të thuhet se ato paraqesin lidhshmërinë organike të veprës për të cilën është fjala. Vepra e Vitgenshtajnit, siç u tha edhe më sipër përbëhet prej katër shtyllave: teorisë së botës, teorisë së pasqyrit, teorisë së qëndrimeve dhe teorisë së gjuhës.

Vitgenshtajni përmes teorisë së botës "Bota është krejt ajo që është rast" (qën. 1) ka dashur të tregojë se bota si e tillë mund të ekzistojë vetëm nëse paraqet tërësinë e fakteve. "Sepse tërësia e fakteve përcakton atë që është rast dhe, gjithashtu, atë që s'është rast" (1.12). Domethënë, sipas Vitgenshtajnit, pasi që teoria e botës paraqet bazën e teorisë, bazën e sigurt të "Traktatit logjiko-filozofik", mendon se pastaj mund të vazhdojë me shqyrtimin e problemeve duke e futur në lojë teorinë e pasqyrit. Vitgenshtajni teoria e pasqyrit i shërben si të thuash si armë jo vetëm për ta kutpuar, por edhe për ta kaluar tërë barrierën e filozofisë tradicionale. Kjo do të

thotë se, sipas Vitgenshtajnit, çdo pasqyrim duhet të ketë kuptim, përndryshe çdo mendim tjetër që nuk ka kuptim, përkatësisht çdo pasqyrim, do të ishte jo i logjikshëm, sepse "Nuk mund të mendojmë diçka jo të logjikshme" (3.03). Kjo do të thotë se kuptohet (sipas Vitgenshtajnit) e vërteta dhe se e pavërteta mund të vërtetohet ose të demantohet vetëm "në përputhshmërinë ose jopërputhshmërinë e kuptimit të saj me njëmendësinë ku qëndron e tëra apo jo e vërteta e saj (2.222).

Teoria e qëndrimit

Kur është fjala te teoria e pasqyrimit, gjithashtu është me rëndësi të theksohet se te Vitgenshtajni teoria e pasqyrimit nuk duhet kuptuar, komentuar dhe interpretuar në mënyrë të rëndomtë, të thjeshtë, por të komplikuar dhe të kuptimësuar, sepse "Atë që pasqyrimi e tregon, është kuptimi i saj" (2.221).

Teoria e qëndrimit të Vitgenshtajnit paraqet vazhdimësinë e punës së filluar prej teorisë së botës dhe teorisë së pasqyrimit. Mirëpo, për dallim nga teoritë e përmendura, autori, si duket është më i ashpër dhe më i pamëshirshëm ndaj disa problemeve me të cilat ballafaqohet gjatë studimit. Një qëndrim i tillë ndaj problemeve filozofike tek Vitgenshtajni nuk është i rastësisshëm, por i analizuar dhe i sintetizuar në atë mënyrë, siç duket edhe nga vetë teksti, që me çdo kusht të arrihet deri te gjëja më elementare, e thjeshtë, e rëndomtë. Domethënë gjithashtu "Është e qartë se gjatë analizës së qëndrimeve duhet të arrihet tek elementarja, e rëndomta, e thjeshta ...". (4.221)

Sipas Vitgenshtajnit nga e tërë kjo që u tha më sipër, mund të konstatohet se gjatë analizave të bëra paraqitet si gjë elementare, e rëndomtë, e thjeshtë dhe ato gjëra paraqesin qëndrime elementare ose qëndrime protokolare në bazë të të cilave mund të vërtetohet se a anë ato të vërteta apo të rrejshme, sepse "Qëndrimi mund të jetë i vërtetë ose i rrjshëm vetëm me atë që ai është pasqyrim i njëmendësisë" (4.06).

Teoria e gjuhës, duke u nisur nga studimet e shumta dhe të ndryshme në lidhje me "Traktatin", në përgjithësi mendoj se, nëse ka pika tangjente në studimet e përmendura ato me siguri janë të përbashkëta për të gjithë ata dijetarë, që janë marrë me çështjen në fjalë, gati njëzërit pohojnë se në veprën e Vitgenshtajnit "Traktati logjiko-filozofik" duhet dalluar dy lloje të qëndrimeve: 1. Qëndrimin empirik të shkencave natyrore dhe 2. Qëndrimet matematike e logjiko-tautologjike. Mirëpo, nëse pak më seriozisht i vështrojmë qëndrimet e përmendura vetvetiu na shtrohet pyetja se ç'u bë me qëndrimet e filozofisë? Kjo është shumë me rëndësi, sepse pa zgjidhjen e qëndrimeve të filozofisë nuk mund të ketë asnjë zgjidhje, pra as të filozofisë nuk mund të ketë asnjë zgjidhje, pra as të filozofisë së "Traktatit logjiko-filozofik"

Qëndrimi i Vitgenshtajnit domethënë qëndrim i filozofisë, sepse "Qëndrimi i filozofisë është sqarimi i mendimeve logjike. Filozofia nuk është teori, por aktivitet. Vepra filozofike përbëhet thellësisht nga ndriçimi. Rezultatet e filozofisë nuk janë "qëndrime filozofike", por sqarim i qëndrimeve. Filozofia duhet t'i bëjë të qarta dhe rreptësisht t'i përkufizojë mendimet, të cilat janë pothuaj të turbullta dhe të shkapërderdhura" (4.112).

"Ajo do të thotë të pathënë, duke treguar qartë të thënë" (4.115). Gjithsesi ka diçka të pathënë. Ajo tregohet, ajo është mistike" (6.522). "Për atë që nuk mund të flitet, për atë duhet heshtur" (7).

Një gabim i dyfishtë

Vitgenshtajni duke e reduktuar filozofinë në aktivitet ("Filozofia nuk është teori, por aktivitet"), kujtoj se bën gabim të dyfishtë:

1. Për shkak se ia mohon të drejtën filozofisë që ta ketë konceptimin e vet, qëndrimin e vet, sistemin e vet, metodën e vet, statusin e vet, të cilin e ka pasur e ka dhe do ta ketë derisa të ekzistojë njerëzimi;

2. Për shkak se të njohurit dhe rezultatet që na japin shkencat e veçanë, ekzakte, natyrore dhe teknike, nuk mjaftojnë, sepse,

në fund të fundit çdo qëndrim, çdo gjykim dhe çdo konkludim pa pjesëmarrjen e problemit të filozofisë, do të ishte gjysmak, jo i vërtetë, ekstrem, abstrakt dhe adialektik” (Shih gjerësisht tekstin “Filozofia e gjuhës” të autorit të këtij vështrimi, Universiteti i Prishtinës, Prishtinë, 1998, f. 225-226).

Duke folur si në veçanti po ashtu edhe në përgjithësi, si në aspektin individual dhe kolektiv, real dhe absolut, si të thuash alfa dhe omega e veprës së Vitgenshtajnit “Traktati logjiko-filozofik” është qëndrimi se “Tërë filozofia është kritikë gjuhe” (4.0031). Mirëpo, pasi Vitgenshtajnit, siç shihet edhe nga vetë vepra për të cilën është fjala “sharra i hasë në gozhdë” sepse për t’i mbetur besnik asaj që ka premtuar, respektivisht filozofisë së vet, të cilën e shtronte dhe e shqyrtonte në “Traktat”, ai, në fund të veprës, të gjitha qëndrimet i pranon si të pakuptimta: “Qëndrimet e mia ndriçohen ashtu që, ai që i kupton, në fund, i konsideron (pranon) si të pakuptimta, kur nëpër to, mbi to, në to është ngjitur jashtë (ai pothuaj detyrohet t’i flakë shkallët, pasi të jetë ngjitur shkallëve). Ai duhet t’i mposhtë të gjitha pikëpamjet dhe atëherë do ta shoh drejt botën” (6.54).

Sidoqoftë, pa marrë parasysh se çka ka thënë vetë Vitgenshtajni për “Traktatin logjiko-filozofik”, ne nga historia e filozofisë mësojmë se autori në fjalë është inspiruesi shpirtëror i formimit të drejtimit filozofik të quajtur pozitivizmi logjik. Me veprën tjetër “Kërkimeve filozofike”, që është botuar pas vdekjes së tij, gjithashtu është formuar një drejtim tjetër filozofik siç është analiza e gjuhës së rëndomtë.

Mbesim me shpresë se Instituti i Filozofisë-Sociologjisë në Prishtinë së shpejti do të na gëzojë edhe me përkthimin e veprës tjetër të vetme, gjithashtu shumë të rëndësishme të Vitgenshtajnit “Kërkime filozofike”.

P ROBLEMI I GJUHËS SI GJUHË E NUMRAVE NË VEPRËN E FREGËS “BAZAT E ARITMETIKËS”

*Ky libër është i mirëseardhur për të gjithë ata që janë të interesuar
për logjikën matematike dhe për bazat e matematikës.
W. Kneale*

Për Gotlob Fregen (Gottlob Frege 1848 - 1925) të thuhet se ka qenë matematikan, logjician, filozof, pedagog e diç tjetër nuk do të jetë gabim, por të mos thuhet se ai ka qenë së bashku me Lajbnicin, G. Bulin, B. Raselin e me të tjerë themelues i *logjikës simbolike* sikur ta përkujton kohën e jetesës të mendimit njerëzor në logjikë deri në vitin 1879 dhe 1884 kur edhe u botuan veprat, që më vonë do të bëhen klasike nga kjo problematikë të Freges me titull “*begriffsschrift*” dhe “*die grundiagen der arithmetik*”. Prej asaj kohe e gjer me sot aty janë plot 131, përkatësisht 116 vite për sa edhe është vonuar ky përkthim i veprës së dytë e jo i të parës që sipas mendimit tim, vështirë se mund të kuptohet pa të. Me një punë të tillë të vështirë, por të ndershme, të qëlluar dhe të mirëseardhur për lexuesin tonë ditë e më tepër Instituti i Filozofisë - Sociologjisë në Prishtinë jo vetëm që po e arsyeton ekzistimin e vet, por edhe po e vërteton me veprimtarinë e vet edhe atë jo vetëm me përkthime, por edhe me botime të veprave filozofike sociologjike e më gjerë. Prandaj *instituti* mundemi vetëm t'i dëshirojmë suksese të reja. Përkthimin e ka bërë nga gjuha e filozofit në gjuhën e autorit të këtij vështrimi, Kristë K. Shtufi. Edhe pse në përkthim ka gjëra terminologjike për të cilat

mund dhe duhet patjetër të bisedohet, siç është theksuar një gjë e tillë edhe me rastin e përkthimit nga i njëjti përkthyes i veprës së Vitgenshtajnit "Tractatus Logico-Philosophicus" mirëpo duke u nisur nga ajo se nuk ka as vepër dhe as përkthim pa të meta, libri si i tillë është i mirëseardhur jo vetëm për studentët e filozofisë, të matematikës, të gjuhësisë, por edhe për çdo intelektual të shkencave shoqërore, psikike dhe natyrore. Ai është i dobishëm për çdo studiues të mirëfilltë që merret në mënyrë profesionale me problemet e gjuhës, të gjuhës natyrale dhe të gjuhës artificiale-simbolike nga ana tjetër.

Matematika si shkencë universale, duke e thënë këtë si në aspektin individual dhe kolektiv, po ashtu edhe në atë real dhe absolut, sipas mendimit të shumë dijetarëve të këtij profesioni si e tillë nuk është në gjendje t'i zgjidhë të gjitha problemet në mënyrë globale. Ajo një gjë të tillë të shtruarjes dhe të zgjidhjes së problemeve të matematikës, duke e thënë këtë në kuptimin sa më të gjerë të fjalës e shtron, e shqyrton, e kupton, e komenton dhe e trajton nëpër drejtime ose disiplina të veçanta siç janë: aritmetika, algjebra, gjeometria etj. Njëri në mesin e atyre që e ka bërë një hap gjenial në logjikë në krahasim me atë të tradicionales në shtruarjen dhe në zgjidhjen e problemeve të matematikës nëpërmjet *aritmetikës*¹, me anën e metodës së *abstrakimit*, e cila ka qenë pjellë, krijesë dhe cilësi e shekullit të njëzet padyshim ka qenë Frege.

Frege në veprën "*bazat e aritmetikës*" shtron pyetjen kapitale, kryesore, qendrore, themelore dhe thelbësore *midis gjuhës natyrale dhe gjuhës artificiale – simbolike*. Pasi gjuha e matematikës është një gjuhë e veçantë, ajo paraqet edhe çështje të veçanta të të menduarit. Si e tillë ajo paraqet gjuhë të veçantë, andaj ekziston edhe dallimi midis gjuhës natyrore dhe gjuhës artificiale-simbolike.

1 Fjala, termi ose nocioni "*aritmetikë*" rrjedh nga fjala e gjuhës së vjetër greke "*arithmos*" që në gjuhën shqipe do të thotë numër, por nëse këtë e themi në një kuptim më të gjerë, atëherë do të thotë shkencë mbi numrat. Domethënë aritmetika është ajo pjesë e matematikës e cila merret me studimin e llogaritjes së numrave, të cilët shkruhen me shifra.

Me fjalë të tjera nëse këtë problematikë e shtrojmë dhe e komentojmë duke e thënë këtë në tërësi dhe në përgjithësi të gjitha ato nocione të matematikës, të cilat mund me një fjalë të definohen, një gjë e tillë është krejt normale dhe e natyrshme të bëhet me ndihmën e nocioneve të logjikës. Sipas mendimit të Bulit, Reges, Raselit, Vitgenshtajnit, Karnapit, Rajhenbahut e shumë të tjerëve mund të nxirren rregulla se logjika është degë e veçantë dhe themelore e matematikës. Frege, duke u nisur nga një parimi i tillë, gjithë problemet i shtron dhe i zgjidh nëpërmjet matematikës, respektivisht aritmetikës si pjesa më kryesore e saj.

Frege veprën “Bazat e aritmetikës” e ndan në pesë kapituj. Hyrja e librit fillon po me atë fjalë me të cilën përshkohet tërë libri.

Frege e fillon librin me këtë fjali:

“Po ta pyesim dikë se ç’është numri një ose çfarë do të thotë numri 1, në të shumtën e rasteve na jepet përgjigjja: po, një send”.²

Po është e vërtetë se “numri një është një send”, por nuk tregon se çfarë sendi është dhe cilave sende u takon. Kjo do të thotë se një gjë e tillë ndodh, “sepse në njërën anë qëndron nyja e shquar e në anën tjetër ajo e pashquar”.³ Kjo del edhe nga detyrat dhe porosia themelore dhe thelbësore e librit, sepse “Këtu tash para së gjithash është numri që duhet përkufizuar ose duhet njohur si i përkufizueshëm. Kjo duhet të jetë detyra e këtij libri”⁴.

PJESA E PARË E LIBRIT

1. Mendimet e disa shkrimtarëve (dijetarëve ose shkencëtarëve)⁵ për natyrën e proporcioneve aritmetike.

Në kreun e parë të librit Frege jo vetëm që i shtron si probleme me të cilat merret libri, por ai gjithashtu i tregon mundësitë e tejkalimit të disa, si të thuash, barrierave të filozofisë, siç janë ato të

2 G. Frege, *Bazat e aritmetikës*, Instituti i Filozofisë – Sociologjisë në Prishtinë, Prishtinë, 2000, fq. 13

3 *Po aty*, fq. 13.

4 *Po aty*, fq. 26.

5 Në kllapa A. Presheva.

Kantit, J.St. Millit e të tjerëve në lidhje me me problemet me të cilat merret dhe duhet të merret aritmetika, përkatësisht teoria e numrave – gjuha e numrave e cila si e tillë është e vetmja që mund të na jep saktësi dhe precizitet gjatë analizave dhe provave të veta. Prandaj mendoj se Frege me të drejtë thekson se numri si i tillë, sipas përbërjes dhe strukturës së vet, nuk mund të jetë i natyrës sintetike siç mendon në rastin tonë kontretisht Kanti, Milli e të tjerë, por i natyrës analitike. Kjo do të thotë se në bazë të një veprimi analitik mund të pohohet se “format numerike janë të nxjerrshme vetëm e vetëm nga përkufizimet e numrave të përveçëm nëpërmjet disa ligjeve të përgjithshme”.⁶ Mirëpo, edhe pse J. St. Milli tenton që mësimet e veta t'i mbështesë në baza shkencore duke e përdorur induksionin e ndarë prej deduksionit si në ligjin dialektit të veçantë prej të përgjithshmes gjë që është e pamundur, ai vetvetes me mendimin dhe veprimin e vet i kundërshton në kuptimin *contradictio in adjecto*. Edhe pse “Vërtet duket se ai synon të mbështesë shkencën në përkufizime, meqë ai i shpjegon numrat e përveçëm sikurse Leibniz-i; mirëpo, paragjykimi i tij se e gjithë dija është empirike e prish menjëherë përsëri mendimin e drejtë”.⁷

Mirëpo, Milli nuk e ka kuptuar se aritmetika është më e gjerë dhe “më e thellë se ai i gjithë dijes empirike, ... Kjo është fushë më e gjerë ngaqë asaj nuk i përket vetëm e njëmendta, jo vetëm ajo që gjendet me intuitë, por e gjithë ajo që mund të merret me mend. Pra a nuk duhet të jenë në lidhje ndërmjet tyre ligjet e numrave me ato të të menduarit”.⁸

Duke u nisur nga kuptimi i kontekstit të përmendur, mund të pohohet dhe njëkohësisht të potencohet se për ta kuptuar problemin në fjalë po ashtu siç kërkon edhe vetë Frege, gjithnjë duhet pasur parasysh (kuptohet sa herë dhe kurdoherë që të jetë në pyetje problematika e numrit) lidhmërinë e tyre dialektike, përkatësisht

6 Po aty, fq. 32

7 Po aty, fq. 29

8 Po aty, fq. 38-39.

lidhmërinë e përmbajtjes së numrave me lidhmërin e përmbajtjes së mendimit. Nëse mendohet dhe veprohet në mënyrën e përmendur më sipër mund të kalohet në pjesën e dytë, të tretë, të katërt të librit.

PJESA E DYTË E LIBRIT

II. Mendimet e disa shkrimtarëve (dijetarëve ose shkencëtarëve) për konceptin e numrit.

Frege në pjesën e dytë të librit jo vetëm që bën fjalë në lidhje me historinë e numrit, por edhe me atë se si nëpër periudha të ndryshme kohore e kuptojnë dhe e interpretojnë atë. Kështu, bie fjala, M. Cantori duke e kuptuar dhe komentuar shkencën ekzakte-natyrore – *matematikën* si shkencë empirike, edhe numri mund të fitohet vetëm në bazë të abstraktimit nga objektet. Ndërsa për Shrederin numri mund të nxirret nëpërmjet kopjimit të njëmendësisë. Domethënë, sipas Shrederit “numri është i formuar nga njëmendësia, i nxjerrë nga kjo nëpërmjet kopjimit të njësisë të njëmendta me njëshin, të cilat ai i quan abstraksion numri”.⁹ Po ashtu në lidhje me atë se ç’është numri kemi mendim-kuptime dhe kundërshtime të ndryshme. Kështu për shembull “numri për Millin është diçka fizike. Për Locke-in dhe Leibniz-in ai ekziston vetëm si nocion”¹⁰.

Në bazë të asaj që u tha më sipër është me rëndësi jo vetëm të theksohet, por edhe të potencohet, sepse të vërtetën duhet thënë qoftë ajo edhe me pasoja siç është rasti me tërë atë plejadë që numrin e kanë konsideruar si send, si gjë subjektive. Mendoj se plotësisht me arsye, me mend dhe me vend reagon Frege kundër një konceptcioni në lidhje me të kuptuarit e numrit si send apo si gjë subjektive, sepse numri nuk mund të njihet nëpërmjet shqisave; numri nuk mund të kuptohet dhe të komentohet nëpërmjet shqisave,

⁹ Po aty, fq. 44.

¹⁰ Po aty, fq. 47.

sepse shqisat nuk paraqesin procesin e të menduarit, apo atë të të vërejturit. Domethënë i pari është joshqisor siç është rasti edhe me numrin, ndërsa i dyti është siç është rasti me problemin e të vërejturit. Në fund të fundit nëse këtë problematikë e themi me fjalë të tjera, por me kuptim të më sipërm duhet thënë edhe këtë se siç thotë vet Frege, për këtë problematikë "me objektivitet nënkutpon atë që është e pavarur nga ndijimi, nga intuita dhe përfytyrimi ynë, nga saji-mi i tablove të brendshme, nga kujtimet e ndijimeve të mëparshme, por jo atë që është e pavarur nga arsyeja, nga mendja (nënv. A. P.), ngaqë për t'iu përgjigjur pyetjes se ç'janë sendet e pavarura nga arsyeja, do të thotë të gjykosh pa gjykuar, ta lajmë gëzofin pa e lagur".¹¹

PJESA E TRETË E LIBRIT

III. Mendimet për njësinë dhe njëshin

Në këtë pjesë të këtij libri, respektivisht të pjesës së tretë të kësaj vepre siç shihet edhe nga vetë fillimi i këtij teksti, aty bëhet fjalë në lidhje me atë se numri është bashkësi sendesh ose objektësh apo siç e përkufizojnë numrin disa mendimtarë të tjerë në krye me Euklidin si bashkësi njësisë. Duke u nisur pra nga mendimi i përmendur i Euklidit mund të thuhet se Frege në këtë pjesë të librit i shtron vetes për detyrë që ta shtrojë dhe ta shqyrtojë problemin rreth çështjes se ç'është numri dhe ç'është njësia në të vërtetë. Frege për ta hapur debatin në lidhje me çështjen e shkruar, menjëherë fillon me mendimin e Shrederit, i cili për njësinë thotë se "çdo send që duhet numëruar quhet njësi".¹² Ndërsa në lidhje me çështjen e numrit si bashkësi sendesh, përkatësisht të numrin një (1) fillon prej Lajbnicit i cili në lidhje me numrin një (1) thot se "Një është ajo që e

11 Po aty, fq. 50.

12 Po aty, fq. 53.

përblehim me një veprim të mendjes”.¹³ Siç po vërehet, gjithashtu edhe duhet të thuhet se cilido dijetar (Lajbnici, Loku, Hobsi, Shrederi, Hessi etj.) që ballafaqohet me problemin e sendit, numrit, njësisë e të ngjashme me këto probleme na duket sikur që vuajnë nga e njëjta sëmundje dhe Frege do që t’i shërojë me të njëjtën terapi, sepse të gjithë e kanë diagnozën e njëjtë. Mirëpo, nëse mund të shprehem me anën e gjuhës së mjekësisë, terapia e Freges për këta njerëz-matematicanë, logjicienë e filozofë do të ishte kjo:

“Për të mos lënë të lëshojë rrënjë hutia, sëmundja (nënv. A.P.), megjithkëtë do të jetë mirë ta ruajmë një dallim të përpiktë midis njësisë dhe njëshit. Kur themi numri një, me nyjën e shquar tregojmë një objekt të caktuar dhe të përveçëm të kërkimit shkencor. Nuk ka numra një të ndryshëm, por është vetëm një.”¹⁴

Frege duke bërë fjalë në lidhje me dallimin midis “njësisë” dhe “njëshit”, si konceptet e Lajbnicit, Lokut, Hobsit, Dekartit, Kantit, Shrederit, Hassit etj. nuk i hedh poshtë si të pabaza, si të pavërteta ose si të njëanshme, por të gjitha ato koncepte i shtron, i shqyrton, i analizon, i sintetizon, i semantizon dhe i sistemon me argumente dhe me kontraargumente njëkohësisht duke i treguar në mënyrë sistematike dobësitë dhe përparësitë e teorive të tyre. Frege mendoj se ka bërë mirë, që, kur ka qenë fjala mbi dallimin midis njëshit dhe njësisë, ka theksuar në mënyrë decisive në këtë mënyrë: “Duhet bërë një dallim midis njëshit dhe njësisë. Fjala “njësi”, si emër i përveçëm i një objekti të kërkimit matematik, nuk e parron shumësin. Pra është marrëzi të bëjmë që numrat të krijohen me anë të bashkimit të njësheve”.¹⁵

Domethënë çdo “Njësi në lidhje me një numër të kufizuar mund të jetë vetën një koncept i tillë që e cakton dhe e dallon atë që bie nën të dhe që nuk lejon asnjë ndarje”.¹⁶

13 *Po aty*, fq. 54.

14 *Po aty*, fq. 60.

15 *Po aty*, fq. 68.

16 *Po aty*, fq. 74.

PJESA E KATËRT E LIBRIT

IV. Koncepti i numrit

Në këtë pjesë të librit siç shihet edhe nga titulli për të cilin edhe është fjala, Frege bën një lidhje me përkufizimin e numrave me ndihmën e numrave 0 dhe 1. Kjo do të thotë se "Pasi e kemi mësuar që përmbajtja e një të dhëne numerike është e lidhur me një koncept, mund të provojmë t'i plotësojmë përkufizimet e Leibniz-it, të numrave të përveçëm me ndihmën e numrave 0 dhe 1".¹⁷

Domethënë se një koncepti i takon numri 0, nëse në të nuk bie asnjë objekt. Prandaj "Duket e mundshme të përkufizojmë: një koncepti i takon numri 0 në qoftë se nën të nuk bie asnjë objekt".¹⁸

Nëse e demonstrojmë me fjalë të tjera problemin në fjalë kjo do të thotë se mund ta identifikojmë një numër si të njëjtë me fjalën, me termin ose me konceptin "numëror duhet nënkuptuar objekte të mëvetshme".¹⁹ Mirëpo, menjëherë duhet jo vetëm të theksohet, por edhe të potencohet se për Fregen siç shihet nga ajo që u tha, koncepti i numrit nuk përcaktohet ashtu, por atë "duhet përcaktuar vetëm me ndihmën e përkufizimit tonë të identitetit numerik".²⁰

Lajbnici në lidhje me përkufizimin shprehet në këtë mënyrë:

"Sendet janë të njëjta me njëra-tjetrën, nga të cilat njëri mund të zëvendësohet me tjetrin pa humbjen e së vërtetës".²¹

Fusnotat e cituara në faqet e librit 80 dhe 81, nëse i lexojmë me kujdes, gjëja e parë që na bie në sy është se për të njëjtën gjë, në këtë rast për fjalën përkufizim përdoret edhe fjala "identike" edhe fjala "e njëjtë". Kjo në rend të parë në këtë kontekst varet nga autori dhe në rend të dytë të dyja e shprejnë të njëjtën gjë. Ndërsa shprehjen "e barabartë" Frege e përkufizon me shprehjen e korrelacionit

17 *Po aty*, fq. 74.

18 *Po aty*, fq. 74.

19 *Po aty*, fq. 79.

20 *Po aty*, fq. 80.

21 *Po aty*, fq. 81.

një-një, ...”²². Tani nëse e bëjmë një retrospektivë të kësaj pjese të librit, ku kemi filluar me përkufizimin e numrave, mund të themi se “Çdo koncept nën të cilin nuk bie asgjë është i barabartë me çdo koncept nën të cilin nuk bie asgjë dhe vetëm me të tillë, nga çfarë rrjedh se 0 është numri i cili i takon një koncepti të tillë dhe që asnjë objekt nuk bie nën një koncept të tillë në qoftë se numri që i takon këtij koncepti është 0”²³. Ndërsa në lidhje me përcaktimin e numrave të përveçëm, sipas Freges 0 paraqet atë koncept i cili është “joidentik me vetveten”. Domethënë “0 është numri i cili i takon konceptit, joidentik me vetveten”²⁴. Frege një vendim të tillë në lidhje me përkufizimin e 0-së e shpreh me qëllim për të treguar se “për të ardhur te numri 1 na duhet së pari të tregojmë që ekziston diçka në serinë e trupave natyrorë që vjen drejtpërsëdrejti ose prej 0-së”²⁵.

Domethënë “çdo numër përmes 0-së në serinë e numrave natyrorë vijon drejtpërdrejt pas një numri”.²⁶

PJESA E PESTË E LIBRIT

V. Përfundim

Në pjesën e pestë dhe të fundit të librit, siç e quan edhe vetë Frege *Përfundim*, i ka demonstruar mjaft mirë, me argumente dhe me kontraargumente ligjet e aritmetikës ku pohon se “gjykimet analitike për rrjedhim janë apriori”.²⁷ Duke filluar prej pjesës së parë, të dytë, të tretë e gjer në të fundit, Frege përfundon me pyetjen që më së shumti i ngjan gjuhës së një rikonstruksioni të arkitekturës, një procesi siç janë de fakto ligjet analitike të aritmetikës. Gjithashtu është me rëndësi të theksohet, siç është thënë edhe më parë, se Frege për

22 *Po aty*, fq. 86.

23 *Po aty*, fq. 90.

24 *Po aty*, fq. 90.

25 *Po aty*, fq. 92.

26 *Po aty*, fq. 94.

27 *Po aty*, fq. 100.

çdo mendimtar nuk ka bërë fjalë asnjëherë më parë për anën negative të tij, por ai më tepër e ka aktualizuar anën pozitive të tij. She-mbull për ta dhëshmuar dhe vërtetuar këtë mund të na shërbejë qëndrimi i Freges mbi filozofinë e Kantit.

“Për të mos ia ngarkuar vetes qortimin e një manie zemë-rngushtë për të gjetur pikat e dobëta të një gjeniu, të cilin mund ta shikojmë vetëm me frikë mirënjohëse të përzier me nderim, ... e shoh një meritë të madhe të Kantit, atë që ai e ka bërë dallimin midis gjykimeve sintetike dhe analitike. Duke i quajtur të vërtetat gjeome-trike sintetike ai apriori e ka zbuluar thelbin e vërtetë të tyre. Dhe kjo vlen të përmendet edhe tash, sepse kjo shpesh nuk përfillet.

Frege, si të thuash, për të mos i mbetur “borxh” askujt, për çdo sugjerim, këshill, propozim, mendim, qëndrim, gjykim, përfu-ndim etj., siç thotë edhe vetë “e kam sajuar shkrimin tim konceptual”. Ai ka për qëllim të arrijë shkurtësi dhe kthjelltësi më të madhe të shprehjes dhe për të lëvizur në froma të pakta, të qëndrueshme sipas një lloji të një llogaritjeje, kështu që të mos lejohet një kalim që nuk është në përputhje me rregullat e vendosura njëherë e përgjithmonë.²⁸

Duke folur në *in medias res* të problemit sipas konceptit të Freges duhet të formohet një gjuhë e veçantë me ndihmën e së cilës mund të shprehen të gjitha ato elemente simbolike nga të cilat është nxjerrë edhe tërë garnituara e matimatikës simbolike. Domethënë nëse duhet të flitet për gjuhën e cila është në përdorim, duhet të krijohet një gjuhë tjetër e veçantë me anën e së cilës do të mund të mendohet, të shprehet, të flitet ose të shkruhet mbi atë gjuhë. Po ashtu dua ta paraqes qëndrimin tim në lidhje me filozofinë – logjikën – teorinë e numrave – teorinë e gjuhës së cilës Frege ia ka kushtuar tërë jetën intelektuale. Në lidhje me anën pozitive të koncepcionit të tij për krijimin e një gjuhe simbolike, atë çka mendoj për të e thashë më sipër. Ndërsa në lidhje me anën negative të filozofisë së tij

28 Po aty, fq. 104.

mendjoj se gjuha, siç thot ai natyroale, unë do të shtoja edhe gjuhën e rëndomtë ose gjuhën e përditshme që e kanë krejt një kuptim, është e mjaftueshme për t'i zgjidhur problemet me të cilat ballafaqohet njeriu i ditëve tona. Prandaj gjuhën e popullit duhet zhvilluar dhe rizhvilluar në mënyrë të pandërprerë sepse "Gjuha e filozofisë dhe e shkencës është gjuhë e çdo populli që e ka gramatikën e vet".²⁹ Sidoqoftë rëndësia e Freges qëndron në vetë faktin se ai e përdor përveç aspektit të fenomenologjisë, ekzistencializmit, pozitivizmit, pragmatizmit etj. që i njohim nga historia e filozofisë edhe aspektin e filozofisë së numrave, në të vërtetë të gjuhës së numrave – gjuhën simbolike me të cilën e begaton problemin e filozofisë e gjuhës në tërësinë e saj, respektivisht në totalitetin e saj. Prandaj ky libër edhe pse i përthyer me vonesë është i mirëseardhur për të gjithë ata që merren në mënyrë amatore ose profesionale me aspektet e ndryshme të gjuhës.

29 Për këtë më gjerësisht shih: Dr. A. Presheva, *Filozofia e gjuhës*, Universiteti i Prishtinës, Prishtinë, 1998, fq. 171 dhe 318.

